INSTITUTO ANDALUZ DE LA MUJER

pensadoras del siglo xx

Amelia Valcárcel
Rosalía Romero
[eds.]



HYPATIA DE ALEJANDRÍA

matemática y filósofa griega (entorno al 370-415 d.c)

Hypatia era la hija del matemático y astrónomo Theon de Alejandría y hermana del matemático Epifanio.

Las fuentes más antiguas que tenemos sobre la vida y la obra de Hypatia son cuatro: la historia de la iglesia de Philostogius, la cual está escrita a partir de ciertos fragmentos transcritos, la biografía de Sócrates Escolastico, en tercer lugar las cartas de Sinesio, su alumno más destacado, y, por último, el léxico-Suida, que se creó en torno al año 1000 d.c. y que constituye la fuente más importante de las cuatro.

Meyer ha recopilado y analizado profunda y escrupulosamente todas estas fuentes y ha escrito el libro llamado *Hypatia de Alejandría, una aportación a la historia del nuevo platonismo.* No tan cruciales y seguros como los datos que aporta Meyer, son las informaciones que contienen las obras *Chronographi,* de Johannes Malalas, y *Onomatologus,* de Hesychius Milesio, ambas del siglo VI.

Se puede decir con bastante probabilidad que el año de nacimiento de Hypatia fue el 370 d.c. Era alumna de su padre, matemático y astrónomo que trabajaba en el Museo Alejandrino. La hija demostró tal capacidad y estaba tan preparada que rápidamente superó a su padre en estas ciencias y empezó a interesarse por la Filosofía. Recibió su formación filosófica en el Museo y, probablemente, en la Escuela Nueva Platónica de Alejandría, de la cual llegó a ser más tarde rectora.

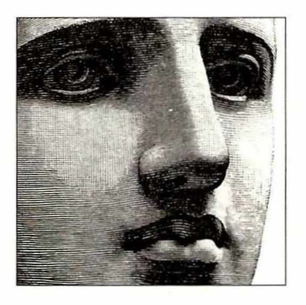
Sus grandes dotes la hicieron rápidamente muy conocida en Alejandría y recibió pronto el cargo de dirigir la Escuela Nueva Platónica. Suidas escribe: «Hypatia se ponía la toga de los filósofos y andaba con ella por la ciudad, explicando públicamente a todos los que querían escucharla las ideas y conceptos de Platón, Aristóteles o de cualquier otro filósofo». En esta cita se demuestra la especial posición que tenía Hypatia, ya que como mujer se ponía la toga de filósofo, que tradicionalmente era de hombres, y como mujer andaba sin complejos por la ciudad y hablaba con todos. Su conocimiento filosófico era profundo, lo que era poco corriente para la imagen de una mujer en aquel tiempo.

Su labor de enseñanza fue la Filosofía, que en aquel entonces incluía también las Matemáticas, la Mecánica y la Astronomía. El número de sus alumnos era muy grande y, según las fuentes, todos apreciaban la sabiduría y la elocuencia de Hypatia. Su alumno más destacado, Synesio, mantenía un intercambio epistolar intenso con ella.

Hypatia no se casó, aunque por un comentario de Suidas se llegó a interpretar como que se habia unido en matrimonio con Isidor de Hesychius. Pero esta confusión parece deberse, según dice Meyer, a una frase que ha transcrito Fotio de otro documento, el *Damaskius:* «...Isidor se diferenciaba de Hypatia no sólo como un hombre de una mujer, sino como un filósofo de verdad de una matemática».

Su trágica muerte se ha descrito muchas veces y ha dado materia incluso para escribir una novela. Se ha especulado bastante sobre el por qué de este brutal crimen. Según la historia, un día llegó a casa y encontró a una masa de personas enfurecidas que la llevaron a la iglesia Caisarion,

pensadoras del siglo xx



Amelia Valcárcel
Rosalía Romero
[eds.]

pensadoras del siglo XX

INSTITUTO ANDALUZ DE LA MUJER



EDITA Instituto Andaluz de la Mujer
DISEÑA Y MAQUETA EMFC
IMPRIME ESCANDÓN IMPRESORES
ISBN 84-7921-079-6
DEPÓSITO LEGAL SE-66-2001

A Carmen Olmedo

Con nuestro reconocimiento y respeto
por su trabajo político feminista

presentación

«Pensadoras del Siglo XX» aborda la figura y la obra de cinco ilustres y espléndidas pensadoras: Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Mary Douglas, Simone Weil y María Zambrano.

Hijas de «la dinámica de las excepciones», como diría Amelia Valcárcel, *porque las mujeres con una formación superior eran inaceptables excepto en casos excepcionales*, y gracias a la conquista de los derechos educativos, han logrado que su sabiduría revierta con creces en el acervo común.

En efecto, cruzando el umbral del siglo XXI, es obligado hacer historia sobre estas mujeres extraordinarias que han influido con sus aportaciones, de manera muy significativa, en el pensamiento y la práctica de la política, la filosofía, el feminismo, la religión o la antropología.

En este número de la Colección *Hypatia*, manos expertas nos acercan a cinco grandes pensadoras y nos invitan a profundizar en el conocimiento de la vida y la obra de cada una de ellas. Si el nuevo pensamiento de Hannah Arendt nos ayuda a situarnos en nuestra realidad, Simone de Beauvoir nos muestra la importancia del aprendizaje como seres humanos libres, para construirnos vitalmente sin constricciones culturales o sociales.

Simone Weil, por su parte, nos recuerda la necesidad de que toda propuesta de reforma social se sustenta sobre la base de la propia experiencia. Mary Douglas reivindica su derecho a elaborar un pensamiento propio, como mujer, en la antropología social, y por último nuestra filósofa andaluza María Zambrano nos conduce, a través de su obra, a una búsqueda de la verdad.

Deseo expresar mi agradecimiento y reconocimiento, en nombre del Instituto Andaluz de la Mujer, a todas las personas que han hecho posible la edición de este nuevo número pues, con sus investigaciones y sus conocimientos nos ayudan a recuperar el sentido de la memoria. Porque recordar es recuperar, con pleno sentido, volver en sí, volver a tomar o adquirir lo que no se tenía. Decía Virginia Woolf *que el presente, cuando cuenta con el apoyo del pasado, es mil veces más profundo que el presente, porque éste casi siempre nos apremia tan de cerca que nada más se puede sentir.*

Teresa Jiménez Vílchez
Directora del Instituto Andaluz de la Mujer

índice

I

INTRODUCCIÓN



Hoy tenemos una responsabilidad: evaluar y valorar el siglo con el que finaliza el segundo milenio de nuestra era. Qué ha significado, qué ha aportado, qué novedades insoslayables hay que contar de él, qué responsabilidades colectivas debemos poner sobre el tapete en el siglo XXI, qué errores debemos evitar. El siglo XX cuenta con grandes progresos humanos, pero también con grandes retrocesos. Nadie duda de que uno de los avances del siglo que nos vio nacer es la incorporación progresiva de las mujeres a las instituciones educativas. ¿Es éste un hecho que explica que podamos presentar a notables pensadoras como las que se estudian en este volumen?. En parte sí; en el año mil novecientos era impensable publicar un volumen colectivo que abordara la obra de mujeres pensadoras del siglo XIX. Pero no porque no las hubiera habido; es más, el siglo XIX, hoy en día, sería de difícil comprensión sin tener en cuenta a célebres mujeres como Concepción Arenal, Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Harriet Taylor; o al movimiento sufragista. Del mismo modo, nuestra comprensión histórica es más completa si tenemos en cuenta a figuras como Aspasia al estudiar la democracia griega, a Christine de Pizan al estudiar la Baja Edad Media o el temprano Renacimiento o el cambio de estatus, en el paso de una etapa histórica a la otra, de las mujeres en general, y de las mujeres escritoras en particular; y no digamos el déficit interpretativo en el que se incurriría si una visión del siglo XVIII que pretendiera ser global no contara con las aportaciones de Olimpia de Gouges, de Mary Wollstonecraft o la pléyade de mujeres ilustradas.

Decíamos que el hecho de que las mujeres hayamos accedido a las instituciones educativas es causa, en parte, de que hoy podamos presentar este conjunto de estudios sobre mujeres pensadoras. Pero hay más: en nuestro pasado reciente hemos comenzado también a reconstruir la historia de las

mujeres olvidadas u obviadas, a desvelar las pseudonimias o a plantearnos cuántas «negras» de la escritura masculina se quedan atrás y pasan al estatus o subestatus de «secretos de la historia». Es decir, el hecho de que las mujeres no hubieran accedido a las instituciones educativas no quiere decir que no haya habido mujeres pensadoras en la historia; haberlas haylas.

El feminismo académico, en su trabajo colectivo de reconstrucción histórica, ha sacado a la luz algunas de ellas; otras sospechamos que permanecerán eternamente en su tumba, como probablemente eterna sea la incógnita del asesinato de la gran pensadora del siglo V de la era cristiana, Hypatia, a quien homenajeamos con el nombre de esta colección.

Este libro colectivo aborda la figura y la obra de cinco pensadoras del siglo XX de talla excepcional, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Mary Douglas, Simone Weil y María Zambrano. Cada una de ellas cubre un campo de vital interés, sea la política, la filosofía, el feminismo, la religión, o la antropología, saberes que sus aportaciones han contribuido a hacer avanzar de modo significativo. Estas cinco pensadoras del siglo XX muestran que la conquista por las mujeres de los derechos educativos ha revertido con creces en el acervo común. Todas nacieron en el ámbito geográfico europeo: Alemania, Francia, Italia y España. A excepción de Simone Weil que murió con treintaitrés años, después de haber ejercido su solidaridad en la guerra civil española, todas ellas conocieron el exilio y la emigración al continente americano. El de Simone de Beauvoir fue un exilio *sui generis,* pero al fin y al cabo, como revelan sus novelas, fue un exilio. Todas estas pensadoras nos han legado una gran obra teórica y en todas sus biografías encontramos un serio compromiso que dio sentido a sus vidas. En el caso de Mary Douglas gozamos de su presencia completa en Estados Unidos. Pretendemos, pues, homenajearla con el reconocimiento en vida; aún permanece como mera *profesora invitada* en Estados Unidos, siendo una antropóloga con una obra excepcional a sus espaldas.

Ciertamente la publicación de un volumen de estas características sobre cinco pensadoras, así como el creciente número de estudios sobre mujeres, es un índice de algunos de los avances habidos en los últimos cien años. Pero también es verdad, como aludíamos más arriba, que nuestras contemporáneas han visto grandes retrocesos: las dos guerras mundiales, en un intervalo de tiempo de poco más de treinta años, hablan mucho de la barbarie humana expresada en la primera mitad del siglo. Si a ello sumamos, a vista de pájaro, el ascenso de los fascismos en Europa tras períodos democráticos, la persecución de los judíos, el conflicto Israel-Palestina y un largo etcétera de conflictos bélicos y hambrunas, el mosaico resultante es, si no queremos caer en el desconsuelo, como mínimo inquietante para todas y todos aquéllos que crean que la acción humana recta puede parar la barbarie. Hannah

Arendt, Simone de Beauvoir, Simone Weil, Mary Douglas y María Zambrano creen en ello. Sus vidas y su escritura son un testimonio.

Difundir su obra no sólo es un acto de justicia contra el sexismo, es una necesidad. Sus aportaciones nos ayudarán a comprender el siglo en el que vivieron, si bien en esta ocasión sólo podemos hacer una introducción a sus figuras. Aquí queda. Esperamos que la incursión que las autoras y los autores hemos hecho en sus obras contribuya a que posteriormente se puedan hacer investigaciones más vastas y análisis más profundos del pensamiento escrito que nos han legado.

El conjunto de artículos que a continuación ofrecemos fueron en su origen ponencias e intervenciones en mesas redondas en el Curso *Pensadoras del siglo XX* celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en su sede de Sevilla, en noviembre de 1999. El libro se divide en cinco partes, cada una de ellas referida a una de las cinco pensadoras. Si bien la única que tiene una obra que aborde directa y sistemáticamente la cuestión de la opresión de las mujeres es Simone de Beauvoir, hemos tratado de introducir un análisis feminista de cada una de las temáticas abordadas por estas autoras, tal y como lo hicimos en las mesas redondas de nuestro curso. En el caso de María Zambrano, la mesa redonda la dedicamos a «Las mujeres en el pensamiento español», centrando el tema más en cuestiones de carácter político que de otra índole, como podría ser la literaria o la científica por citar algunas. Realmente necesitaríamos un extenso espacio para escribir acerca de las mujeres en el pensamiento español del siglo XX, así que cerramos este libro con una introducción a la filósofa española que, como con todas, necesitamos estudios e investigaciones posteriores para comprenderlas como ellas y sus obras merecen.

A todas las autoras y autores les agradecemos su participación en el Curso. Del mismo modo agradecemos a las directoras de la Revista *Arenal* y al Consejo de Redacción de la misma que nos hayan permitido incluir el artículo de Celia Amorós que no pudo asistir a nuestro curso por problemas de salud. Por razones obvias no queríamos prescindir de un artículo suyo en este volumen.

No queremos terminar esta introducción, ya que de reconocimiento a los esfuerzos se trata, sin mencionar la excelente labor editorial de Rocío del Río del Instituto Andaluz de la Mujer. El éxito del primer volumen de la colección, *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI,* en buena parte, se lo debemos a ella.

Amelia Valcárcel y Rosalía Romero

II

HANNAH ARENDT

POLÍTICA Y FEMINISMO



Hannah Arendt: filósofa en tiempos de oscuridad

Manuel Cruz
Catedrático de Filosofía Contemporánea. Universidad de Barcelona

Con la recepción de Hannah Arendt en España ha sucedido algo poco usual, y es que ha tenido lugar en dos momentos o fases nítidamente diferenciadas. Las primeras traducciones al castellano de textos suyos (exactamente de *Sobre la revolución y de Eichmann en Jerusalén*) datan de 1967 y desde aquella fecha hasta 1974 fueron publicados algunos de sus libros más importantes. Pero luego se abrió un compás de espera que no se cerró hasta 1984 con la edición de *La Vida del Espíritu.* Tal vez ocurrió que se le había podido traducir tan temprano sin problemas sobre la base de un equívoco, generado por su libro *Los orígenes del totalitarismo,* que habría resaltado de su obra, para bien y para mal, el trazo del anticomunismo, y que ese equívoco habría provocado, como inmediata reacción posterior, un cierto alejamiento de sus propuestas por parte de ciertos sectores -vamos a denominarles, provisionalmente, como progresistas- de nuestra comunidad filosófica.

En todo caso, a partir de mediados de los ochenta, la presencia directa o indirecta de esta autora empieza a convertirse en permanente en el panorama filosófico del país, en parte como eco de la recepción que se había iniciado en países de nuestro entorno, y que estaba presentando un signo muy diferente al que había tenido aquí en los sesenta. En las comunidades filosóficas que nos rodean (especialmente en la italiana, aunque también en la francesa) la figura de Hannah Arendt no ha hecho en los últimos años sino crecer, ocupar un espacio teórico cada vez mayor, hasta convertirse en punto de referencia rigurosamente inesquivable en diversos ámbitos teóricos como el del pensamiento político, los discursos sobre el género o la filosofía de la acción. En mi caso, les anticipo que será este último aspecto -el de la acción en sentido amplio, aunque tal vez pudiera también denominársele el de la naturaleza de la identidad- el que más me va a interesar.

¿Cómo comprender la razón del renovado interés entre nosotros hacia esta figura de la filosofía del siglo XX? En apariencia tiene poco de raro. De hecho, en otros sitios hace bastante que se percibió la centralidad de esta autora para dar cuenta de los avatares del pensamiento en los extraños tiempos que nos ha tocado vivir (por lo demás, como todos, que hubiera apostillado Borges). Pero la coincidencia en el elogio, hay que advertirlo, resulta en ocasiones un indicador inquietante y -nos atrevemos a añadir- máxime en este caso. Una coincidencia tal -que no unanimidad- hace sospechar que acaso las tesis de Hannah Arendt estén en muchos momentos demasiado cerca de lo que hoy nos es dado pensar, se adecúen en exceso a lo que bien pudiéramos llamar el nuevo sentido común emergente. En ellas habría, según esta lectura, la dosis justa de feminismo, de radicalismo, de crítica al totalitarismo, de marginalidad o de progresismo susceptibles de constituir lo que alguien llamó alguna vez, aplicándolo a un autor no demasiado alejado de todo esto (J. Habermas), el «nuevo eclecticismo».

Arendt ha recibido muchas críticas, algunas francamente duras, pero en todo caso la que no se merece es la de ser una filósofa sin aristas, acomodaticia, blandamente integradora. El discurso de esta mujer, por el contrario, arranca de un convencimiento tan simple como desolador, el de que nos basta con

> «mirar a nuestro alrededor para ver que estamos de pie en medio de una montaña de escombros de los pilares de las verdades *más conocidas*»

(la cita corresponde a *Hombres en tiempos de oscuridad*). Pero el convencimiento, más allá de su aparente sencillez, es de un enorme calado y un alto coste, incluso para la misma autora. Porque, por lo pronto, le obliga a pensar el propio trabajo filosófico en otros términos. Es porque está convencida de lo anterior por lo que en las primeras páginas de *La vida del espíritu* se adhiere a la vieja exigencia planteada por Descartes en *Las pasiones del alma* de

> «escribir [...] como si se tratara de una materia que nadie, antes que yo, hubiera tocado».

La indicación no implica un altivo desdén hacia la historia, sino una afirmación del presente, que es algo bien distinto. Lo más característico de nuestra conciencia histórica es su desmesura. Pero para Hannah Arendt esto, lejos de ser un problema, inaugura la posibilidad de mirar el pasado con nuevos ojos. Nuestro siglo permite una mirada liberada del peso y de la guía de la tradición. Disponemos de gran cantidad de material en bruto

y, al mismo tiempo, no nos vinculan prescripciones que indiquen cómo debemos operar con el pasado («hemos recibido una herencia sin testamento alguno», escribió en otro momento).

Por eso, se confunden gravemente quienes se empeñan en convertir a nuestra autora en mera arqueóloga, caprichosa diletante o, menos todavía, precursora de la posmodernidad. Si algo preocupaba con intensidad a Hannah Arendt era que la pérdida de la tradición, que se presentaba en nuestro tiempo unida al fuerte descrédito de la reflexión, pudiera provocar la pérdida de todo nuestro pasado conjuntamente con nuestras tradiciones. Es la propia Arendt la que, en múltiples ocasiones, nos invita a leer su obra por entero como una reivindicación de la memoria, planteada, con toda firmeza, desde la perspectiva del presente.

Constatado lo cual, empiezan los auténticos problemas. Porque no basta con la mención de lemas, exigencias y horizontes: hay que determinar el contenido de todo eso. Arendt piensa *desde la fragilidad*, en un medio en el que ya no existe ninguna forma de permanencia. Se esfuerza por dar cuenta de la diversidad y de la pluralidad como elementos constitutivos de la convivencia humana sin disponer ya de aquella protección que proporcionaba la pertenencia a culturas tradicionales claramente distintas. Lo de menos es si un pensar así merece ser llamado un pensar nuevo -que probablemente lo merezca-. Lo que importa es si, más allá de las grandes caracterizaciones de conjunto, en los textos de Hannah Arendt encontramos los elementos primordiales para emprender esa difícil tarea de hacernos cargo de nuestro propio pasado en una forma tal que, lejos de convertirnos en esclavos de nuestros recuerdos (como tantas veces ha hecho la defensa conservadora de la tradición), nos permita asumirlo en clave liberadora.

Pero para que todo lo anterior no suene demasiado vaporoso o impreciso, podríamos considerar, aunque sea superficialmente, el modo en que las señaladas actitudes se expresan en sus obras mayores. En obras como, por ejemplo, *La condición humana*. Es sabido que dicha obra se halla dividida en tres partes, Labor, Trabajo y Acción, correspondientes a las tres actividades fundamentales bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. Pues bien, es en la tercera donde más claramente se percibe la diferencia cualitativa que separa al hombre del resto de la naturaleza. Mientras que la labor se refiere a todas aquellas actividades humanas cuyo motivo esencial es atender a las necesidades de la vida (comer, beber, vestirse, dormir...), y el trabajo incluye todas aquellas otras en las que el hombre utiliza los materiales naturales para producir objetos duraderos, la acción es el momento en el que el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia: la capacidad de ser libre. Pero la libertad de Hannah Arendt no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar

algo nuevo, y el hombre sólo trasciende enteramente la naturaleza cuando actúa. En el concepto de acción quedan subrayados tres rasgos: el hecho de la pluralidad humana («el hecho de que no un hombre, sino muchos hombres viven sobre la tierra», como ella misma declara), la naturaleza simbólica de las relaciones humanas y el hecho de la natalidad en tanto que opuesto a la mortalidad. Con otras palabras, la intersubjetividad, el lenguaje y la voluntad libre del agente.

Repararán en que los dos primeros rasgos dibujan una concepción del hombre rigurosamente incompatible con los totalitarismos. Frente a la ley de la Vida o de la Historia, propia de éstos, Arendt propone como diferencia específica de la condición humana la libre comunicación de proyectos por parte de individuos en un espacio público donde el poder se divide entre iguales. Pero la diferencia específica remite necesariamente al hecho de la natalidad. Ella representa la capacidad de los hombres para empezar algo nuevo, para añadir algo propio al mundo, y esto ningún totalitarismo lo puede soportar. Morir significa separarse de la comunidad, aislarse, mientras que la natalidad simboliza (y constituye) ese acto inaugural, ese hacer aparecer por primera vez en público:

> «los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar»,

puede leerse en *La condición...* Por eso no hay exageración alguna en la tesis de que la lógica profunda de la sociedad totalitaria es la lógica del campo de concentración. El totalitarismo se aplica con tanta saña a suprimir la individualidad, porque con la pérdida de la individualidad se pierde también toda posible espontaneidad o capacidad para empezar algo nuevo: desaparece cualquier sombra de iniciativa en el mundo. No tiene más secreto la fascinación totalitaria por la muerte. Pero al mundo le es consustancial la novedad. Tiene el anhelo, sino de lo absolutamente otro, por lo menos de lo modestamente otro, de lo posiblemente otro. De lo *humanamente otro,* en suma.

Sin embargo, el hecho de que se esté hablando de totalitarismo en general, anticipa también que Arendt ha extraído de su concepto de acción conclusiones directamente enfrentadas al marxismo. Ahora estamos en condiciones de entender que haya considerado dicha doctrina como una teoría del siglo XIX: la obra de Marx era una respuesta revolucionaria a aquella «cuestión social» que con la mejora del nivel de vida en el siglo XX quedó paliada de manera fundamental. Si, a pesar de ello, el pensamiento que se reclamaba de Marx parecía conservar buena parte de su originario impulso emancipatorio era porque cabalgaba a lomos de un malentendido.

Algo habían avanzado los autores de la denominada Escuela de Francfurt (Adorno, Horkheimer, más tarde Marcuse) en la clarificación del asunto, es cierto, al denunciar la reificación de la naturaleza como un campo para la explotación humana (si Marx se saliera con la suya, el mundo entero se transformaría en un «taller gigantesco», declaró Adorno). Pero Arendt había apuntado al corazón del problema al criticar la reducción del hombre a un *animal laborans,* y hay que decir que la distinción entre el hombre como *animal laborans* y como *homo faber* planteada en los capítulos III y IV del libro que estamos mencionando la Escuela de Francfurt nunca la realizó. Para nuestra autora, la confusión entre *techne y praxis* que se ha producido en el marxismo, y la identificación consiguiente entre una acción así (mal) entendida y *hacer la historia* -identificación criticada en su libro *Entre pasado y futuro*- desemboca en una paradójica incapacidad para dar cuenta del devenir de los acontecimientos históricos.

Y es que, por decirlo de una manera mucho menos erudita, la historia no se hace en el mismo sentido en que decimos que se hacen un par de zapatos. La concepción materialista de la historia «como forma de *cambiar* el mundo», señalaba Arendt, debe renunciar a principios fundamentales, como la idea de que el triunfo del socialismo es el fin lógico de toda evolución histórica hasta la fecha (y que marca el fin de la «prehistoria» en el sentido de que no puede haber ni habrá una sociedad antagónica). Porque dicha idea, se mire como se mire, equivale a reintroducir alguna variante de macroteleología en la historia. Y esa pretensión es incompatible con la forma abierta en que hemos visto que en *La condición humana* se entiende la acción.

Frente al materialismo histórico tradicional, Arendt confía en que su concepto de acción permita sentar las bases para una nueva idea de la historia. En este punto, la evocación de Walter Benjamin resulta, de nuevo, inevitable. Cómo no recordar el *Angelus Novus* al leer aquel pasaje de su trabajo «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad» al que hicimos referencia antes

> «Sólo necesitamos mirar a nuestro alrededor para ver que estamos de pie en medio de una montaña de escombros de aquellos pilares de las verdades más conocidas».

De Benjamin toma el concepto de la historia como construcción y con él comparte la convicción de que la misión del historiador es hacer saltar por los aires el *continuum histórico* a fin de conquistar un espacio que le permita construirse un juicio crítico y autónomo. La voladura obliga, por lo pronto, al abandono de una cierta práctica historiográfica. De hecho Hannah Arendt se mantuvo siempre alejada de la literatura histórica porque entendía que

> «la literatura histórica no es otra cosa, en última instancia, que justificación de lo que sucedió»,

o, lo que es lo mismo, historia deformada por la mano de los vencedores.

No hay conocimiento histórico neutro, y eso queda explicitado desde la misma cita de Isak Dinesen que sirve de lema para el capítulo sobre la acción:

> «todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas».

Historia para la vida, si se quiere decir así, pero en ningún caso para el consuelo:

> «Comprender no significa [...] negar lo terrible.[...] Significa, más bien, analizar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos nos han legado sin, por otra parte, negar su existencia o inclinarse humildemente ante su peso, *como si todo aquello que ha sucedido no pudiera haber sucedido de ninguna otra manera*»

(en *Los orígenes del totalitarismo,* subrayado, M.C.). Se resisten a aceptar esto último quienes necesitan pensar que todo lo que sucede en la Tierra debe ser comprensible para el hombre. Pero Hannah Arendt no rehuye el choque con la realidad del mundo. Y es que lo que convierte en soportable la noticia de lo sucedido es precisamente el acceso al conocimiento de la auténtica naturaleza de lo real, el descubrimiento de su condición plástica e incompleta.

Lo argumentado en este último tramo debiera servirnos para recuperar en mejores condiciones teóricas algo de lo que empezamos manifestando. Así, no debiera quedar resquicio alguno para interpretar la propuesta de Arendt en términos de una versión reactualizada de un cierto tipo de humanismos filosóficos. Es verdad que tanto en *La condición...* como en otros textos se sostiene que es a través de las historias contadas como el protagonista de las acciones -quien las realiza- se identifica, se reconoce y recibe lo que se denomina adecuadamente una *identidad narrativa.* Pero no hay que confundir esto con una especie de soberanía absoluta del agente sobre el sentido de su acción, un poco a la manera alegre y autosuficiente que parecía expresar Ortega cuando declaraba aquello, tan citado, de que «el hombre es el novelista de su propia vida». Ahora tendríamos que decir que, si lo es (o en los ratos en que lo es), es un novelista sorprendido. Precisamente la exteriorización -la objetivación lingüística- en el relato viene a probar este carácter de *descubrimiento* con el que ante el agente aparece el significado de lo realizado por él mismo.

Esta idea aparece reiteradamente expresada en diversos pasajes de la producción de Hannah Arendt, por lo que bastará con dos muestras:

> «el significado de un acto se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en historia susceptible de narración»

(de nuevo en *Hombres en tiempos de oscuridad*), y

> «sólo cuando la escucha, Ulises llega a ser plenamente consciente del significado de esa historia extraída de su propia vida»

(en *La vida del espíritu*). Las historias, pues, nos revelan un actor, no un autor. Aquel significado sólo emerge a la superficie de la narración merced al narrador:

> «no es el actor sino el narrador quien capta y 'hace' la historia»

afirma la autora en las páginas que siguen.

La identidad obtenida de tal forma por la persona actuante es una identidad frágil, precaria, como corresponde a la naturaleza misma de las cosas. Arendt sabía, al igual que Dinesen, que la mayor trampa en la vida es la propia identidad, y por eso le escribía a Jaspers:

> «no se fíe usted del narrador, sino de la historia».

Y aún así, importa dejar en claro que el relato ni resuelve ningún problema ni domina nada de una vez para siempre. No hay conocimiento histórico neutro por la misma razón que no existe punto de vista privilegiado. Pero como de esto último ya hemos dicho algo (y, además, es el lugar al que regresaremos para concluir), me permitirán que ahora aproveche la ocasión para añadir todavía algo en relación a la vigencia que, a mi modo de ver, presenta el tratamiento arendtiano de la cuestión de la identidad, y no por *actualizar* a cualquier precio a Arendt (cosa de la que no tiene ninguna necesidad, por cierto), sino para dar la oportunidad de intervenir -midiéndose con ella- a otros interlocutores.

En su libro *La vida en común.* Ensayo de antropología general Todorov ha planteado la cosa con notable claridad:

> «Hay dos niveles de organización en nuestras 'pulsiones de vida': uno que compartimos con todos los organismos vivos, satisfacción del hambre y la sed, búsqueda de sensaciones agradables; el otro, específicamente humano, que se funda en nuestra *incomplétude* originaria y en nuestra naturaleza social: es el

de las relaciones entre individuos. Victor Hugo decía: 'Los animales viven, el hombre existe'; retomando esos términos podríamos llamar al primer nivel de organización el nivel del *vivir*, y al segundo el nivel del *existir*. (...) Tal vez el hombre *vive* en primer lugar en su propio cuerpo, pero sólo comienza a *existir* por la mirada del otro; sin existencia la vida se apaga. Todos nacemos dos veces *[sic]*: en la naturaleza y en la sociedad, a la vida y a la existencia; ambas son frágiles, pero los peligros que las amenazan no son los mismos».

Por supuesto que de ese proceso de constitución de la identidad -y del entramado de *prácticas de reconocimiento* que lo sostiene- podemos hacer una lectura restrictiva y aludir únicamente a esa intersubjetividad limitada (por ejemplo, *a dos*, como diría Hegel) que constituye la retícula básica de la vida cotidiana. Precisamente en ella podríamos encontrar un sinnúmero de ejemplificaciones de las diferentes formas en que la identidad circula, y de los conflictos a que da lugar. Eso lo ha estudiado tanto el interaccionismo simbólico como el psicoanálisis, por mencionar dos perspectivas en apariencia muy alejadas. Pero, anticipémoslo, elijamos el ejemplo que elijamos y nos situemos en la perspectiva que nos situemos, disponer de identidad es siempre una forma de estar en manos de los demás. No hay otra: ésa es la naturaleza de las cosas. Quien se empeñe en construirse una identidad no sancionada, sin tener en cuenta a ese Otro con mayúscula del que los psicoanalistas acostumbran a hablar, está abocado a la soledad más vacía, esto es, más conflictiva y desesperada. Porque la identidad es una forma de ser aceptados por los demás, en concreto por esos *demás* que más nos importan[1].

Probablemente buena parte de los problemas que se les plantean a los individuos derivan de una conciencia equivocada del proceso, de un convencimiento, a todas luces erróneo (Arendt lo había avisado), de la soberanía del sujeto sobre su propia identidad. Como si, entre otras cosas, cada cual fuera haciendo y deshaciendo a voluntad en este terreno. Y así, cuando una pareja se reencuentra, tras una ruptura más o menos tormentosa, no es inusual que uno de ellos diga (o de entender) al otro: he cambiado mucho. Lo que es como afirmar: ya no soy el/la de entonces; los secretos que crees poseer de mí, carecen de valor: han caducado por completo. Es un error simétrico al de quien, efectivamente, cree que se puede poseer a alguien por conocer sus más (presuntos) profundos secretos. Éste último también reacciona con desasosiego ante lo que aquél le anuncia como cambios radicales. Y si descubre que le había pasado completamente desapercibido un rasgo fundamental de la identidad de esa persona con la que vivió, reacciona con estupor angustiado y se pregunta: pero, ¿con quién estuve yo todo ese tiempo?

Continuando por esta vía -o sea, desgranando la casuística- nos encontraríamos, sin duda, con todas esas situaciones en las que la identidad puede llegar a operar como un auténtico encierro para el propio sujeto.

Pero no equivoquemos el tiro apuntando fuera del blanco. Si la identidad es lo que hemos dicho, de ella no cabe predicar culpa alguna. El encierro no es la identidad, el encierro -Sartre me sabrá perdonar la broma- son los otros. Los padres que se empeñan en ver a sus hijos adultos como niños, negándose a aceptar que hayan crecido, o los hijos adultos que prohiben a sus padres que sean otra cosa que padres (oponiéndose con ferocidad, por poner un ejemplo bien frecuente, a que puedan cambiar de pareja): el bloqueo de la identidad circula en todas direcciones; no tiene un sentido privilegiado. Lo activan todos los que no están dispuestos a asumir la más mínima cuota de plasticidad en los otros, o quienes no aceptan la real complejidad de cualquier persona.

Pero esta dimensión intersubjetiva mínima, siendo importante, no debiera impedirnos percibir la escala mayor. La que se produce cuando la figura del Otro es la de la Sociedad. Cuando el asunto se plantea ahí, adquiere una trascendencia inusitada. O tal vez sea que muestra su más auténtica dimensión. Por enunciarlo con una cierta gravedad: no se me alcanza asunto de mayor importancia teórica para nosotros hoy que éste de la identidad, entendida precisamente de la manera que hemos planteado. Tener identidad es existir socialmente -única forma de existir, como recordaba Todorov-. La identidad es la entidad que nos atribuyen los otros. No es una opción, sino un destino. Un destino que, es cierto, en ocasiones se torna carga, pero del que no podemos abdicar. Este carácter irrenunciable -espero haberlo destacado lo suficiente- no es un *desideratum* ético sino un imperativo de supervivencia. Uno puede, fugazmente, desear el alivio de esa carga («me gustaría poder olvidar que yo soy yo», comienza el soneto de Santayana), pero sólo para poder retomarla más adelante con renovados bríos.

Tratar a un extranjero pobre como a un turista (al modo que hacía recientemente, con la torpeza que le caracteriza, el actual alcalde de Madrid para referirse al abandono temporal de su campamento por parte de un grupo de gitanos procedentes de Rumania) es mucho más que una estupidez: es una crueldad irritante. El turista quiere olvidarse temporalmente de su identidad: quiere *descansar* de ella. Por eso le resulta excitante en grado sumo tener aventuras en un país en el que *no le conoce nadie.* El extranjero (inmigrante, refugiado, desplazado), en cambio, aspira a que se le reconozca alguna identidad, por liviana que sea, porque entrevé que negar su realidad es la operación ontológica previa -la fundamentación, en definitiva- de su exclusión posterior. Alguien a quien no se le reconoce identidad está en la situación de mayor precariedad que somos capaces de pensar. Se le puede describir con bastante precisión bajo la forma de ese insulto que se puso de moda en ciertos ambientes hace no mucho tiempo: es un *ine-*

xistente. Con palabras más simples y rotundas: el problema de la identidad personal es hoy un problema político. Cosa que, apostillemos para volver a Arendt, esta autora ya nos había advertido.

Lo que nos permite pasar al punto de vista global, antes anunciado. Se desprende de lo que acabamos de afirmar que pocas concepciones resultan más ajenas a la posición arendtiana que la concepción continuista de la historia: no en vano ha reiterado, en más de una ocasión, que la historia es un relato que no cesa de comenzar, pero que no termina jamás. Tesis como la de que la historia se vence del lado de la libertad o la de que el hombre hace la historia pueden ser asumidas siempre que se las entienda en clave de contingencia. Se percibe entonces la diferencia entre la perspectiva arendtiana y la de las filosofías de la historia posteriores a Kant, empeñadas en devolvernos un mundo sin pasado.

Para Hannah Arendt, la idea de un proceso unilineal arruina la libertad de acción. No hay ley de la historia que asegure el progreso: el siglo XX ha proporcionado demasiados ejemplos de que en cualquier momento podemos regresar a la barbarie. ¿Nos aboca esta incertidumbre a una idea de la historia en la que ella misma en cuanto tal aparece como una contingencia desoladora? Sólo parece caber una respuesta: no necesariamente. O en positivo: depende de los propios hombres. Las revoluciones revelan la grandeza de esa posibilidad que reside en la acción. Nada más fuerte y más débil al mismo tiempo que el recién nacido. La natalidad funda simultáneamente la renovación y la contingencia radical. Las revoluciones que se han torcido, las sociedades que no han sabido estar a la altura de sus proyectos, no han incumplido el designio de Hannah Arendt. Lejos de ello, han mostrado el carácter abismático de esta apertura, el riesgo de su propio envite. Los totalitarismos han acosado a las revoluciones como la muerte acosa a la vida. Tal vez sea esto lo que hoy más nos importe retener. Hay revolución allí donde triunfa la acción, en el mismo sentido en que hay totalitarismo allí donde se conculca el derecho humano fundamental: la libertad de acción.

Pero terminar hablando así, en términos de intervención humana en el mundo, equivale efectivamente a recuperar, sin menoscabo de la perspectiva histórica, el punto de vista político. Sólo que la política en la que piensa Arendt no es la que se acostumbra a entender en la mayor parte de los discursos al uso. Para nuestra autora algo vital se perdió cuando los modernos consideraron el estudio de la sociedad y la política como algo básicamente similar y homogéneo. Se perdió la concepción de la política en tanto que disciplina que tiene como finalidad interna un fin práctico: la conducción de una vida buena y justa en la *polis.* Muy probablemente no podamos ya regresar a esa concepción. Entretanto se han producido discu-

siones sobre lo empírico y lo normativo, los hechos y los valores, que han venido a constituir genuinos *puntos de no retorno* para el pensamiento. Pero nada de ello invalida la objeción de Arendt, sino que, a lo sumo, la desplaza a un nuevo lugar. Hoy se trata de conciliar el objetivo clásico de la política -ese *telos* recién mencionado- con la demanda moderna del pensamiento social, que no es otra que el conocimiento científico del funcionamiento de la sociedad.

Una puntualización -tal vez algo marginal para los no especialistas- merece ser cuanto menos esbozada. Algunos estudiosos de nuestra autora han tendido a subrayar, como clave para interpretar la originalidad de la propuesta arendtiana, determinados elementos de su biografía. El hecho de que se viera obligada por causa de su origen judio a emigrar en 1944 a Estados Unidos -como tantos otros compatriotas suyos- concedería, por ejemplo, a un texto como *Los orígenes del totalitarismo* un especial significado. No es seguro que una tal interpretación resulte concluyente. Entre otras cosas porque no está clara la forma en que su experiencia personal condiciona el desarrollo del discurso. Es cierto que, cuando en otro texto (*Sobre la revolución*) analiza Arendt el fenómeno de la revolución a través del análisis de dos de ellas -una *buena* y otra *mala*: la americana y la francesa-, parece estar deslizando preferencias ideológicas extradiscursivas, pero semejante apariencia no agota en todo caso el contenido de sus tesis. Que desbordan con mucho esa determinación y se entienden mejor conectándolas con la idea, de raíz aristotélica, recién mencionada: la institucionalización de la libertad pública no debe quedar lastrada por los conflictos del trabajo social, y las cuestiones políticas no deben mezclarse con las cuestiones socioeconómicas.

Probablemente esta sugerencia, que en su momento era leída en una clave errónea, hoy podamos recuperarla desde otro lugar. Para mostrar mejor lo que se quiere decir, tal vez resultara de alguna utilidad poner la sugerencia anterior en paralelo con otra idea arendtiana, la de utopía. Propongo el paralelismo porque también sonaba rara su interpretación de la misma cuando empezó a circular en nuestro país, allá por la segunda mitad de los años sesenta. Su convencimiento de que la tesis *todo es posible* constituye el núcleo del pensamiento nazi incomodaba extraordinariamente en un momento en el que la utopía parecía haberse constituido en la aspiración compartida por amplios sectores intelectuales. Hasta tal punto era aceptada que incluso proporcionaba el argumento para uno de los eslóganes más célebres de la época: *seamos realistas, pidamos lo imposible.*

La verdad es que Arendt fue siempre muy recelosa hacia la utopía, a la que llegó a definir como «el auténtico opio del pueblo». Hoy ya no incomoda en la misma medida ese juicio: vivimos tiempos decididamente

antiutópicos, realistas -cuando no acomodaticios sin más-. Tanto que, por una de esas extrañas piruetas de la vida, cuando alguien hoy se nos descuelga reivindicando la utopía, lejos de atribuirle a nuestro interlocutor una condición radical, aunque sólo sea en materia de pensamiento, tendemos a considerarlo un rancio humanista trasnochado, cuando no un cristiano reconvertido a mejores causas.

Tal vez existiera todavía una forma de utilizar la noción, y es a base de considerarla meramente una idea reguladora, un horizonte tentativo, por oposición a la vieja condición de modelo acabado, de monstruoso sueño de perfección capaz de dar lugar a las peores pesadillas. Pero, aún así, probablemente la única forma de convertirla en instrumental fuera poniéndola bajo la tutela de otra idea reguladora (que se constituiría de este modo en *idea-reguladora-de-la-idea-reguladora*). De entre las candidatas, una de las mejor situadas es la famosa tesis de Marx: los hombres sólo se plantean aquellos problemas que están en condiciones de resolver. Sirve para recordarnos que la utopía en realidad nunca fue otra cosa que una afirmación exasperada de lo posible, una apuesta a favor de que el mundo libere, por fin, toda su riqueza escondida: a favor de que, de una vez por todas, se nos deje ser.

No es éste un tiempo de certezas, sino de enigmas o, como decía Tocqueville,

> «el pasado ya no ilumina el porvenir, el espíritu humano camina entre tinieblas».

Para Mary McCarthy, la albacea de Hannah Arendt, se trata de evitar que la realidad devenga opaca al pensamiento. De oponerse a que la oscuridad invada por completo el mundo. Por eso hemos titulado esta intervención nuestra de hoy con una paráfrasis de la propia Arendt, paráfrasis que pretende nombrar tanto la grandeza de la autora como la desmesurada envergadura de la tarea. Mejor reconocerlo que continuar con palabras fronterizas: en este siglo el lenguaje tentativo alimenta pocas esperanzas. Fracaso y error se han vuelto determinaciones inexcusables de nuestra identidad. Pero acaso, precisamente por ello, Hannah Arendt se haya tornado emblemática.

Notas

1 En análoga línea, Cornel West («The Black Intellectual», *Cultural Critique*, otoño 1985) ha propuesto la siguiente consideración acerca de la identidad: «La forma en que construyes tu identidad se basa en la forma en que construyes tu deseo y concibes la muerte:

el deseo de ser reconocido, el ansia de obtener visibilidad, lo que Edward Said llamaría la afiliación. Es el anhelo de pertenecer, una necesidad profunda y visceral [...] al hablar de identidad tenemos que empezar por estudiar las diversas formas en que los seres humanos han construido su deseo de reconocimiento, asociación y protección a lo largo del tiempo y el espacio, y siempre en unas circunstancias que ellos no han elegido».

geografía de la sombra y de la luz. pensamiento, identidad y acción en Hannah Arendt

Fina Birulés
Profesora Titular de Filosofía. Universidad de Barcelona

El conocimiento es una luz
que siempre proyecta sombras
Gaston Bachelard

El título que encabeza estas páginas, «Geografía de la sombra y de la luz» es una expresión que Paul Valèry[1] utilizó al escribir acerca de los «petits philosophes» pintados por Rembrandt. Esos pequeños filósofos son filósofos encerrados con un rayo de sol que ilumina su habitación de piedra; este rayo de luz crea una caracola de claridad en la oscura magnitud de la habitación. El hecho de tomar prestada esta expresión de Valèry me sirve para sugerir que hablaré desde la filosofía poniendo especial énfasis en que ésta, con su luz, conjura zonas de penumbra a menudo intranquilizadoras para ella misma. Y ¿por qué Hannah Arendt? Pues, por una parte, porque es una filósofa de nuestro siglo que ha hecho uno de los esfuerzos más importantes por mostrar esta combinación de sombras y luz y por pensar en «tiempos de oscuridad», en tiempos de fragilidad, como son en la actualidad los nuestros. Y, por otra, porque Arendt, a pesar de no tener voluntad alguna de aproximarse a las reflexiones feministas, introduce un conjunto de nociones, tales como las de pensamiento, memoria, identidad y acción que tienen que ver con la posibilidad de dar cuerpo a la idea de que «lo humano se declina en plural».

Decía Platón[2] que el cuerpo siempre quiere que lo cuiden y que, con sus recurrentes demandas, interrumpe siempre la actividad del Yo pensante. Efectivamente la actividad de pensar ha sido entendida por la tradición filosófica como alejamiento de la necesidad, del mundo sensible, del mundo de las apariencias, del mundo de las sombras. El pensar es entendido como retirada del mundo común, de cuanto es visible y, por ello, como gesto de interrupción de cualquier acción, de cualquier actividad

ordinaria. De esta manera, y en el contexto de la filosofía, no resulta extraño encontrar afirmaciones alrededor de cierta afinidad entre la muerte y la filosofía, así por ejemplo, Zenón -fundador del estoicismo- hablaba de la necesidad de adoptar el color de los muertos.

En el marco del pensar filosófico se entiende que la reflexión humana se aleja de lo particular, de lo vivido y sale en busca de lo generalmente dotado de significación. Con lo cual el cuerpo es contemplado siempre en términos de obstáculo y nunca como fuente o lugar de pensamiento; y el Yo pensante emerge como resultado de este proceso de retirada del mundo sensible, del mundo donde no podemos evitar dejarnos ver ante los/las otras, donde no podemos evitar aparecer.

Hannah Arendt reconoce que esta imagen de la filosofía contiene un núcleo de verdad que tiene que ver con la experiencia de la reflexión, ya que ésta sólo es posible cuando conseguimos retirarnos de las actividades cotidianas, porque el propio carácter de urgencia de éstas, exige el recurso a juicios provisionales, costumbres, prejuicios. De modo que no resulta extraño que la imagen de Tiresias o del *poeta ciego* llegue casi a convertirse en el emblema de su obra titulada la *Vida del espíritu*[3]: el don del pensamiento especulativo podría ser parecido

> «al don con el que Juno honrara a Tiresias, a quien cegó para dotarle de la facultad de adivinación».

Pero al mismo tiempo que reconoce el hecho de que la condición de la vida del espíritu es la retirada de la acción, de lo visible, Arendt no deja de destacar algunos problemas ligados a esta concepción, no sólo los relativos al establecimiento de los conocidos dualismos entre alma/cuerpo, mundo sensible/mundo suprasensible..., sino muy especialmente los relativos al carácter de este Yo pensante, ya que es un Yo sin edad ni sexo y que carece de cualidades y de biografía y, además, se trata de un Yo que jamás aparece ante los otros, con lo que es radicalmente apolítico o, por decirlo de otra forma, es amundano. De ahí que Arendt no cese de recordar la risa de la muchacha de Tracia[4] al ver a Tales de Mileto caer en un pozo mientras estaba absorto en la contemplación el movimiento de los cuerpos celestes.

Precisamente esta imagen de un Yo sin mundo atraviesa casi todas las modernas nociones de subjetividad y consciencia. Se trata de un Yo sin carne, un Yo que vive en singular, que se retrae del mundo real y que encuentra su locus clásico en la idea cartesiana del *Cogito*. Descartes entiende su *Pienso, luego existo* como la primera verdad y la mejor conocida, el Yo de este *Pienso, luego existo* es una substancia radicalmente distinta de la corporal. Esta substancia pensante es transparente a sí misma, de forma

que se conoce mediante la sola introspección. Se trata de un Yo que, en la medida que no es opaco para sí mismo, es capaz de dominarse y, por ello, de conocer y manipular el mundo de los objetos; de modo que parece estar autorizado a pensarse como voluntad libre.

Frente a esta concepción del Yo, que, en el fondo, es el resultado de aquel adoptar el color de los muertos, Hannah Arendt afirma que

> «A pesar de que los hombres han de morir no han nacido para ello, sino para comenzar».

Con este énfasis en el nacer, con la categoría de natalidad nos ofrece una nueva vía para pensarnos situados en el mundo y al mismo tiempo para tratar de comprender el sentido de nuestras acciones. A diferencia de la categoría de mortalidad, usada por los filósofos, Arendt apuesta por la natalidad, y nacer es aparecer[5], hacerse visible en un mundo donde los otros ya están presentes. De manera que, contrariamente a la tradición milenaria[6], que ha separado el *ser* del *aparecer*, fundamentando en el primero la *realidad* y reduciendo el segundo al engaño del *parecer*, Arendt entiende que lo que aparece -que es visto y oído, tanto por los demás como por nosotros mismos- constituye la realidad.

Nacer es, pues, entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes de que llegáramos y que sobrevivirá cuando partamos. En este mundo no hay nada ni nadie cuya existencia no presuponga un *espectador/a:* todo cuanto es está destinado a ser percibido por alguien. Nacer es no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. Se podría decir que los humanos hacen su aparición como si fuesen actores en un escenario especialmente preparado para ellos. Todos somos espectadores y actores o actrices. Lo cual permite afirmar que somos objetos y sujetos, perceptores y percibidos, que miramos y somos vistos, que oímos y somos escuchados. Pero, como recuerda Arendt, la percepción no tiene nada de inmediato; las apariencias no sólo revelan, sino que también ocultan, no sólo disimulan, sino que también simulan. Dicho con otros términos, la experiencia sensible a menudo nos hace sentir la tozudez de la realidad frente a las categorías que usamos para comprenderla y para comprendernos. Así, pues, desde una perspectiva como ésta no es fácil pensar que el sujeto que actúa sea inmediatamente transparente a sí mismo. Más claro, no somos, previamente a, ni con independencia del hecho de aparecer, de hacernos visibles por medio de la palabra y de la acción.

Este impulso hacia la autoexhibición, con el que nos insertamos en el mundo de los fenómenos, se manifiesta a través de la elección deliberada de la palabra y de la acción.

«Hasta cierto punto podemos elegir la forma en que vamos a aparecer ante los demás, y esta apariencia no es, en modo alguno, la manifestación externa de una disposición interior; si así fuese, es muy posible que todos actuásemos y hablásemos exactamente igual»[7].

Así y en la medida en que para Hannah Arendt, en el mundo la ley es la pluralidad, la acción y la palabra se encuentran indisolublemente ligadas porque el acto primordial y espeficificamente humano siempre ha de responder al mismo tiempo a la cuestión planteada a todo recién llegado o nacido: *¿Quién eres?* La manifestación de «quién es alguien» se halla implícita en la posibilidad de hacerse visible. A diferencia del espectador solitario del pensar, quien actúa se encuentra siempre entre otros. Ninguna existencia puede ser, per tanto, singular o única si sólo puede ser vista por ella misma, separada de la pluralidad de las apariencias mundanas y de la pluralidad de las existencias.

> «El Ser es uno para la metafísica; las apariencias son, por definición, plurales»[8].

La vida no es más que un movimiento de epifanía que conduce de una aparición, (el nacimiento) a una desaparición (la muerte), pero este movimiento no es aquí considerado desde el punto de vista del proceso biológico[9]. Tampoco lo dado es aquí el «Yo soy» del cogito cartesiano, ni una definición genérica del Hombre, sino que lo dado es la pluralidad. De manera, que el mundo se entiende como este escenario del aparecer, como el espacio público, como el espacio de la política y es, en este contexto, donde se puede retomar la pregunta por la subjetividad, por la identidad.

Por pluralidad, Arendt no entiende sólo alteridad, alteridad es lo que compartimos con las cosas, con los animales, pero la pluralidad, en una dimensión humana, hay que entenderla en términos de *distinción,* que, por lo dicho hasta ahora, no puede ser entendida como una forma de ser, sino como algo logrado. Algo que se consigue con la palabra y la acción. La natalidad no sólo es la manera de decir la finitud humana y de sugerir un tipo de identidad dramaturgia, que se consigue autoexhibiéndose en un escenario, sino que permite también dar razón de la acción.

La acción humana es inicio, comienzo; los seres humanos tienen el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos, ya que la acción hace aparecer lo inédito. Arendt maneja una imagen no utilitarista de acción, de manera que la acción, a diferencia de la conducta, no se mediría en función de su éxito histórico, sino por este gesto de comienzo, de innovación. La natalidad es matriz de todas las acciones, acto de ruptura

con el pasado mediante la introducción de algo *nuevo* en el *continuum temporal* de la naturaleza, de la vida cotidiana. Actuar es inaugurar, com decíamos antes, hacer aparecer por primera vez en público, actuar es añadir *algo propio* al mundo. El hecho de que todo hombre o mujer sea capaz de acción significa que se puede esperar de él o de ella lo *inesperado*. Tan pronto alguien toma la iniciativa, no sólo cambia el mundo -ya que siempre se halla entre *otros*, comparte con ellos/as el mundo-, sino que también se cambia a sí mismo/a, al desvelar más de lo que antes de actuar sabía de su propia identidad. Refiriéndose a la polis griega, decía Arendt, que la esfera pública

> «estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran»[10].

Así, la pluralidad no es simple alteridad, pero tampoco equivale a simple pluralismo político; la función del espacio público es iluminar los acontecimientos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden revelar mediante la palabra y la acción *quiénes* son. Esto es lo que explicaría los comentarios críticos de Arendt sobre la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas, en que la distinción y la diferencia ha pasado a ser asunto privado de los individuos, un asunto del ámbito íntimo, de manera que, en el espacio público, la conducta (la uniformización) se ha convertido en el substituto de la acción. Lo cual sugiere que Hannah Arendt no asimila la política a las relaciones jurídicas, ya que la pluralidad -por su cualidad de condición de la acción- «está hecha de excepciones»[11]. La acción se caracteriza, pues, por interrumpir, por hacer aparecer lo inédito.

Decía más arriba que el acto primordial y específicamente humano ha de responder al mismo tiempo a la cuestión planteada a todo recién llegado ¿*Quién eres?* Ahora bien, preguntar ¿quién? es distinto de preguntar ¿qué? Se podría decir que el «¿qué?» exige una respuesta que indique «sustancia», «invariancia al largo del tiempo». Por contra el ¿quién? abre paso a un tipo de respuesta que señala a «alguien» y no a «algo». Un tipo de respuesta que apunta hacia el agente de las acciones, hacia los personajes que emergen a través de los relatos históricos o de ficción. Esto es, no podemos decir «quién es alguien» con independencia de sus acciones y/o de las tramas narrativas donde estas se insertan o de las miradas de los demás. El «quien» de alguien no preexiste, por tanto, a su actuar y a su decir en un medio en que siempre se encuentra con otros. Descubrir quiénes somos no se puede realizar casi nunca como si ya poseyéramos previamente a la acción o al discurso este «quién»; al actuar somos siempre una relación con lo desconocido. Quizás el actuar humano es un actuar de actor/actriz y no de autor/a. El agente de

la acción introduce el acontecimiento en lo dado que no ha creado y del que no es el amo, interrumpe el continuum temporal. Pero esta identidad así conseguida es una identidad frágil, ya que depende de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identifica el sujeto mediante el relato de las propias acciones. Y esto porque, para Arendt, la acción es, por su propia naturaleza ilimitada en sus consecuencias e impredecible en sus resultados, dado que los seres humanos actúan en un medio donde toda acción se convierte en una reacción en cadena. De esta manera, la acción sólo se revela plenamente al narrador/a. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio agente, al menos mientras realiza el acto o se encuentra atrapado en sus consecuencias, ya que para él o para ella la significación de su acto no se encuentra la historia que sigue. Es decir, Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuos intentos de reapropiación por medio del relato. En este caso, y a diferencia de ¿qué es?, lo temporal y contingente son, en cierta medida, las condiciones impuestas para poder decir el «quién de alguien», es decir, para poder revelar su identidad.

Con mayor claridad: frente a la pregunta, *¿Qué soy?* se podría responder haciendo una alusión a lo dado -tan poco apreciado por los filósofos y apostar por un tipo de gratitud hacia todo lo que es tal como es. Pero si nos limitamos a lo dado cualidades, dotes, talento y, acaso al cuerpo, que compartimos con otros- no sería posible hablar de la pluralidad o de la heterogeneidad, ya que ésta tiene que ver con el insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal. Este insertar el propio yo en el mundo arrastra, por descontado, su peso de carne.

Arendt asume la contingencia como una forma positiva de ser y nunca como deficiencia. Quiere dar cuenta de la libertad sin recurrir ni al sujeto moderno ni a principios trascendentes. Ello queda manifiesto, en primer lugar, en su decidido énfasis en la *doxa* y, por tanto, en su voluntad de llevar a cabo una potente deconstrucción del horizonte metafísico, tomándose en serio las modernas muertes de Dios, de la metafísica y de la filosofía; llega incluso a referirse a su modo reflexivo de acercarse a lo real en términos de un «pensar sin barandillas»[12] y afirma que,

> «sólo necesitamos mirar a nuestro alrededor para ver que estamos de pie en medio de una montaña de escombros»[13]

de los pilares de las verdades más conocidas. Esta convicción de que nuestra tradición está derruida, no proviene sólo de la crítica que la filosofía, o la cultura, se han hecho a sí mismas, sino que también está ligada, en segundo lugar a los hechos que, como judía alemana, le tocó vivir: el

surgimiento de los totalitarismos. En su opinión, la originalidad del totalitarismo es horrible, no tanto por el hecho de que con él se introdujera alguna idea nueva en el mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuevas tradiciones. Los actos de dominio totalitario ha hecho estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros estándares de juicio moral. Con esto lo que Arendt está afirmando es la ruptura entre el pensamiento tradicional y la experiencia contemporánea: hemos perdido los instrumentos que nos permitían comprender. Como comenta Arendt,

> «nada en nuestra época es más dudoso que nuestra actitud hacia el mundo... Aun en aquellos lugares donde el mundo sigue con un orden a medias,...el reino público ha perdido el poder de iluminación que originalmente era parte de su propia naturaleza»[14].

En otras palabras ¿qué pasa en «tiempos de oscuridad», cuando el espacio público ya no proyecta luz, ya no es un ámbito en que la acción sea posible y el discurso revele? ¿qué pasa con aquellos que no tienen un lugar en el mundo? Habíamos dicho que la vida humana carece de sentido y de realidad cuando es privada de un espacio de aparición, de visibilidad. ¿Cómo hablar de los judíos, de los homosexuales, de las mujeres, en definitiva de los que se hallan en los márgenes, de los no previstos/as[15] por el mundo, de los «outsiders»?

Arendt toma la situación de los judíos emancipados como modelo de quien es extranjero en su propia tierra y, en este contexto, hacer funcionar como categorías la noción de paria y la de advenedizo. Para aproximarnos a ello, acaso merece la pena recordar las palabras utilizadas por Arendt en una entrevista, que tuvo lugar en el año 1964:

> «Si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía. No como alemana, ni como ciudadana del mundo, ni como titular de derechos humanos ni nada por el estilo»[16].

El paria no se define de otro modo que en función de su falta de pluralidad, de su exclusión del mundo, de la luz. *Paria* es aquella persona cuya asimilación es imposible; es aquel o aquella que se encuentra siempre a cierta distancia de la comunidad a la que pertenece según todas las apariencias. En principio no es una condición elegida y siempre supone sólo dos opciones: la identidad colectiva de los oprimidos o la absoluta ausencia de identidad. La actitud del *advenedizo* es la de negar su propio «destino», tratando de ser como los demás, borrando las diferencias y asimilándose, de forma que permita convertirse en una excepción aceptada.

En una de sus primeras obras, una biografía de Rahel Varnhagen, Arendt estudia las paradojas de la emancipación judía entre la ruptura del ghetto y el surgimiento del estado-nación en el XIX, es en esta época (1790-1806) en que florece en Berlín el salón de Rahel, en cuyo seno participaban aristócratas ilustrados, intelectuales de clase media y agentes -es decir, todos los que, como los judíos, no pertenecían a la sociedad respetable- de modo que el salón de Rahel Varnhagen estaba establecido en los límites de la sociedad y no compartía ninguna de sus convenciones o prejuicios. Judíos como la Varnhagen trataron de negar su judaidad y asumieron su estatuto de excepción aceptada, al querer dejar patente su capacidad de «pensar por si mismos/as», alienándose, así, del mundo que les ofrecía solamente una condición de extranjeros en su propio país. De hecho Arendt se interesa en la figura de Rahel Varnhagen, puesto que la actitud de ésta hacia el judaísmo varió a lo largo de su vida, de ser la de un advenedizo a la del paria al final de sus días. No resulta, pues, extraño que comience esta biografía prácticamente acabada en el año 33, -pero no publicada hasta el año 1957- con las últimas palabras de Rahel:

> «Lo que durante mucho tiempo en mi vida ha sido la mayor vergüenza, el más gran dolor e infelicidad, haber nacido hebrea, ahora no querría que me faltara de ninguna manera».

El Schlemihl (inocente) y el paria habitan espacios invisibles de la sociedad moderna y se encuentran tan privados de fuerza de gravedad -son seres humanos sin sombra, porque no tienen luz- que pueden ser fácilmente borrados o cancelados entre las multitudes contemporáneas. Privados de fuerza de gravedad no significa más que desarraigados, son refugiados. Arendt utiliza una metáfora de la propia Rahel Varnhagen al hablar de sí misma como de un árbol con las raíces en el aire. Y la novelista británica Sybille Bedford, al hacer la reseña del libro de Arendt[17] (1958) comenta que se trata de una obra

> «...implacablemente abstracta, lenta, desordenada, estática, curiosamente opresiva; al leerla, uno se siente sentado en un invernadero sin reloj. Uno se siente forzado a ponerse en el corazón de la protagonista, esta mujer inmensamente turbada, que espera. Se nos hace tomar consciencia, de forma casi física, de la intensa feminidad de esta mujer».

En un artículo publicado diez años después, en 1943[18], Arendt afirma irónicamente que quien quiera escribir la historia de la emigración judía de Alemania tendrá que comenzar por referirse a aquel Herr Cohn de Berlín que siempre había sido un 150% alemán, un super-patriota, y que se refu-

gió en Praga, donde fue un 150% checo, después emigró a Viena, convirtiéndose en un fervoroso patriota y posteriormente a su llegada a París, se identificó rápidamente con su antepasado Vercingetorix y, entonces, se apercibió, como decía Balzac, de que «on ne parvient pas deux fois». Con ello Arendt sugiere que una cosa es la *judaidad,* un dato existencial del que no se puede escapar, sin provocar una hemorragia -provocada por el rechazo a la propia identidad, al propio destino- y, otra, el *judaísmo,* un sistema de creencias que cabe aceptar o rechazar.

Por otra parte, en Arendt, es también *paria* el irreductible, el inasimilable, el inconformista (no sólo el judío, sino también el creador, el poeta, el revolucionario). Estos son los que ella denomina, -tomando prestada la expressión de Bernard Lazare- *parias conscientes,* ya que son los que tratan de extraer fuerza de su singularidad, de su condición de proscritos sociales. La condición de paria consciente quizás es la única que permite la resistencia, y seguramente, en las sombras de los tiempos, cuando el mundo, el espacio público se caracteriza por una facticidad opaca y carente de sentido, los parias son las últimas personas en ser verdaderamente políticas, es decir, son las únicas capaces de acción y de discurso.

Arendt habla, en este contexto, de *tradición oculta,* tradición de quienes no están totalmente en el mundo. «Oculta» porque hay pocos vínculos entre los grandes, pero aislados individuos que han afirmado su condición de parias, Heinrich Heine, Rachel Varnhagen, Bernard Lazare, Franz Kafka o el propio Charles Chaplin. Y «tradición» porque -en el caso de los judíos- las mismas condiciones básicas de desarraigo, de ligereza, han obtenido y evocado una misma reacción básica.

Esta ligereza todavía puede ser un lugar desde donde es posible producir sentido, actuar. Pero aquí no se trata de las acciones, acaso ejemplares de los grandes héroes, sino precisamente de los vencidos, de los antihéroes, de los excluidos, de los que saben de la opacidad de nuestro presente, de los que saben de hundimiento de la tradición y diseminan a su alrededor *fragmentos de pensamiento.* Es en este sentido que Hannah Arendt a menudo afirma que lo único que pretende es comprender

> «La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, mas bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros -y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso»[19].

Para acabar desearía señalar que, a pesar de que Hannah Arendt no se ocupó de la cuestión de la diferencia de los sexos y que su obra, en los

setenta, fue presentada en medios feministas, como resultado de una mente femenina «impregnada de ideología masculina»[20], la sexuación del pensamiento, cabe dejarse interpelar por su pensamiento, en la medida en que algunas de las cuestiones que sugiere no nos resulten nada ajenas. Por ejemplo:

1. A pesar de que Hannah Arendt hace una fuerte apuesta por la contingencia, por la doxa, siempre entiende el cuerpo como cuerpo aparente, como cuerpo visto, y a menudo habla de él como de algo ligado a la necesidad, y por tanto, muchas de nuestras vivencias corporales estarían connotadas de cierta indignidad, o por decirlo con sus propias palabras, ciertos aspectos del cuerpo deberían permanecer entre las sombras de lo privado, porque, en su opinión, no indican nada más que nuestro «qué somos» y no «quiénes somos». Aunque en su obra encontremos un tratamiento del cuerpo visto pero nunca del vivido, creo que a partir de lo señalado hasta este momento, se puede afirmar que la elección de la categoría de *natalidad,* en lugar de la de mortalidad, implica un punto de vista nuevo que apunta hacia una implícita dignificación del cuerpo y al mismo tiempo permite pensar la pluralidad, como ya he dicho, en unos términos que van más allá del simple pluralismo del «todo vale». Posibilita también una subjetividad, vinculada a una identidad, a quién es alguien, y recoge la idea de que el lugar del sentido de nuestras acciones no está en nuestra mente; se trata de la identidad de un sujeto que no se entiende a sí mismo como radicalmente autónomo «fuera del mundo»-, sino traspasado por diversas líneas de fuerzas que no controla totalmente y, por tanto, se trata de un sujeto encarnado.

2. Si bien la reivindicación de la palabra y el discurso en H. Arendt tiene puntos de contacto, por ejemplo, con la teoría de la acción comunicativa de Habermas, no se deja reducir fácilmente a ésta. Ya que, en la propuesta arendtiana, la cuestión no es la de un consenso que oscurece la «pluralidad irrepresentable» de las acciones humanas, sino quizás lo que queda dicho en aquella expresión que, ya desde hace tiempo, utilizan algunas feministas, «el malestar de la emancipación»: el «progreso» en la igualdad de derechos no parece haber ido acompañado de la posibilidad de distinción, sino tan sólo habernos concedido el estatuto de «advenedizas». Y acaso este malestar tenga algo que ver con unas palabra de los *Orígenes del totalitarismo*[21]:

> «Sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana que es la capacidad de añadir algo propio al mundo, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable».

3. Por último, y también, por lo que se refiere a las mujeres, -parias por el hecho de no tener, como tales, totalmente un lugar en el mundo de lo visible-, es posible que la apuesta arendtiana por continuar pensando, a pesar de que el hilo de Ariadna de la tradición se haya roto, nos abra puertas a la reflexión. Y esto porque, en la medida en que nuestra historia no ha generado memoria, en todo caso, sólo restos o fragmentos, quizás podamos tratar de, como decía la propia Arendt, dar con aquellos fragmentos de nuestro pasado que, arrancados de su contexto y reordenados, tengan la fuerza de los pensamientos nuevos y, por tanto establezcan un juego de luces y sombras en el presente, tengan vigencia en el presente.

Notas

1 «Retour de Hollande. Descartes et Rembrandt», *Variété II* (1929). (Hay trad. en *Estudios filosóficos,* Madrid, Visor, 1993).

2 *Fedón,* 66 b-d.

3 *The Life of the Mind* Harcourt Brace Jovanovich, New York & Londres, 1978 (hay trad. en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 102). Para la cita que sigue, ver también BEINER, Ronald «Hannah Arendt on Judging» en ARENDT, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy,* (R. Beiner ed.), Chicago Univ Press, 1982, p. 91 (trad. en prensa en Paidós).

4 PLATÓN, *Teeteto,* 174 a-b.

5 Ver el primer capítulo de *The Life of the Mind.*

6 Como señala Adriana Cavarero en «La libertà come bene comune» en PARISE, Eugenia, *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt,* Edizioni Scientifiche Italiane, Nàpols, 1993, p. 27.

7 *The Life of the Mind* (trad. cast, p. 49).

8 TASSIN, Étienne, «La question de l'apparence» en A.A.V.V., *Ontologie et politique,* Eds. Tierce, Paris, 1989, p. 67.

9 ARENDT, Hannah, *The Human Condition,* The University of Chicago Press, Chicago, 1958 (trad. cast. en Paidós, Barcelona, 1993, p. 31)

10 *Ibid.,* p. 52.

11 COLLIN, Françoise, «Hannah Arendt: la acción y lo dado» en BIRULÉS, Fina (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas,* Ed. Pamiela, Pamplona, 1993.

12 «Hannah Arendt on Hannah Arendt» en HILL, Melvyn A. (ed), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World,* Martin's Press, New York, 1979, p. 336 (trad. cast. en ARENDT, H. *De la historia a la acción,* Paidós, Barcelona, 19982, p. 170.

13 ARENDT, Hannah, *Men in Dark Times* Harcout Brace & World 1968 (trad. cast. Ed. Gedisa, Barcelona, 1990, p. 20)

14 *Op. cit.,* p. 14.

15 BOELLA, Laura, «Pensare liberamente, pensare il mondo» en, A.A.V.V., *Diotima. Metere al mondo il mondo,* La Tartaruga ed., Milano, 1990 (hay trad. cast. en Icaria, Barcelona)

16 GAUSS, Günther *Zur person. Portrats in Frage und Antwort,* Feder verlag, Mün-

chen, 1964 (trad. en *Revista de Occidente,* nº 220, Septiembre 1999, p. 97; hay también traducción catalana en «Només em queda la llengua materna. Conversa amb Hannah Arendt», *Saber,* 13, 1987, p. 24).

17 BEDFORD, Sybille «Emancipation and Destinity», *The Reconstructionist,* 12 de diciembre de 1958, pp. 22-26 (citado por YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt. For the Love of the World,* Yale University Press, New Haven & London, 1982; trad. cast. Eds. Alfons El Magnànim, València, 1993, p. 128).

18 «We refugees», actualmente en ARENDT, Hannah, *The jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in Modern Age,* (ed. by Ron Feldman), Grove Press Inc, New York, 1978. En la revista *Archipiélago,* nº 37, 1997 se puede leer la traducción castellana del artículo de 1943.

19 ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism. Antisemitism* Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1968 (trad. cast. en Alianza Ed, Madrid, 1987).

20 RICH, A., «Condiciones de trabajo: el mundo común de las mujeres» en *Sobre mentiras, secretos y silencios,* Icaria, Barcelona, 1983.

21 *Op cit.,* pág. 701.

la ciudadanía de las mujeres: las hijas espúreas de Hannah Arendt

Cristina Sánchez Muñoz
Profesora Asociada de Filosofía del Derecho.
Universidad Autónoma de Madrid

La obra de Hannah Arendt representa una de las aportaciones más importantes y originales a la teoría política de nuestro siglo. Bien podemos decir que no dejó sin analizar ninguno de los conceptos claves de la política: poder, totalitarismo, esfera pública, acción política, revolución y otros tantos igualmente significativos. Sin embargo, la relación de Arendt con la teoría feminista no ha sido todo lo feliz que pudiese esperarse. Bien podríamos parafrasear aquí el título de ese conocido artículo de Heidi Hartmann y hablar del «infeliz matrimonio entre Arendt y el feminismo»[1]. Y también, lo mismo que en un matrimonio, hemos asistido a una relación cargada de rechazos y reproches, pero también de aproximaciones y de elogios. El propósito de este artículo es mostar las luces y sombras presentes en la obra de Arendt, que han provocado no poca perplejidad en sus lectores/as.

En mi opinión, la polémica relación de Arendt con el feminismo nos revela no sólo la evolución que en ciertas ocasiones se producen en la interpretación de un determinado autor o autora -desde las más ortodoxas a otras más imaginativas- sino que sobre todo nos muestra las diferentes etapas por las que ha pasado la teoría feminista, su desarrollo, la evolución misma de las categorías analíticas que utiliza, tales como género o patriarcado, así como los cambios de paradigma que dentro de ella se han producido -fundamentalmente de un *feminismo de la igualdad a un feminismo de la diferencia,* que en los años noventa se ha centrado en las llamadas «políticas de la identidad»-. En definitiva, esa misma evolución es la que ha permitido interpretar a Arendt con instrumentos teóricos nuevos e incorporarla a la actual tarea de la elaboración de la ciudadanía de las mujeres.

1. El subtexto de género de *La condición humana*

Las primeras interpretaciones que desde el feminismo se hicieron de la obra de Arendt tuvieron lugar en los EEUU en la década de los setenta y a principios de los ochenta[2]. Para entonces, la figura de Arendt era conocida en el panorama cultural norteamericano por su participación en el debate teórico sobre la democracia participativa, por sus críticas a la guerra de Vietnam, y por su apoyo a las revoluciones estudiantiles. Tan sólo otra teórica, Simone de Beauvoir, había alcanzado semejante notoriedad en la galería de ilustres pensadores. En este contexto, las feministas norteamericanas se acercaron a su obra -fundamentalmente a *La condición humana*[3]- con el propósito de encontrar en su pensamiento propuestas teóricas que estuvieran en consonancia con lo que en esos años se denominaba un *feminismo liberacionista.* Por tal se entendía, la teoría que propugnaba una emancipación de las tradicionales ataduras y espacios simbólicos que el patriarcado, como sistema de dominación, había asignado a las mujeres. Quizá quepa expresar los anhelos del feminismo de esa época bajo el conocido eslógan «lo personal es político», con el que se quería poner de manifiesto la crítica a la escisión entre la esfera pública y la esfera privada, y las consecuencias que de ello se derivaban para las mujeres.

Por consiguiente, las primeras feministas que se aproximaron a Arendt fueron buscando qué había de feminismo en Arendt, esperando encontrar en la teoría elaborada por una mujer una postura favorable a los intereses de los mujeres[4]. Sin embargo, el resultado no pudo ser más decepcionante: Arendt no sólo no mencionaba la cuestión de la situación de las mujeres, sino que además las distinciones que hacía en *La condición humana* reproducían la tradicional escisión entre público y privado, relegando a las mujeres a esta última esfera. Todo ello haría imposible la aproximación o reconciliación de Arendt con el pensamiento feminista. En consonancia, las opiniones vertidas en su contra fueron de gran dureza y de desencanto: la influyente poetisa y filósofa Adrianne Rich definió el libro como una obra arrogante que mostraba la tragedia de una mente femenina nutrida en la ideología masculina[5], y en un tono similar, Mary O'Brien definía a Arendt como una mujer que aceptaba la supremacía masculina como algo normal e incluso necesario[6]. Estas lecturas marcaron las interpretaciones feministas de esos años, produciéndose un alejamiento y un desentendimiento de la teoría feminista hacia la obra de Arendt. No será sino hasta los 90 cuando se produzca un acercamiento y una incorporación de su obra al acervo teórico de éste.

La condición humana es una obra que, en el contexto arendtiano, se situa en lo que denominare -siguiendo a Françoise Collin- el referente teórico griego[7]. En esta obra nos encontramos con dos postulados básicos que

la vertebran: En primer lugar, establece una rígida caracterización espacial y geográfica de lo que constituye la vida activa. Dentro de ese espacio, la distinción entre la esfera pública y la privada y las actividades que tienen lugar en cada una de ellas ocupa un lugar preferente. En segundo lugar, Arendt afirma una caracterización jerárquica de las actividades que componen la vida activa -labor, trabajo y acción- en donde la labor y las actividades que realiza -la reproducción de la especie y la atención de las necesidades vitales- se encuentran inmersas en la naturaleza. En este sentido, la labor no nos distingue a la especie humana de otras especies animales, sino que compartiríamos con ellas esta actividad. Por el contrario, la acción -definida como «hechos y palabras»[8]- sería la actividad característicamente humana, que se caracteriza precisamente -entre otros rasgos- por su oposición a la naturaleza, a lo dado. Podemos decir que, en gran medida, la obra de Arendt, y muy especialmente *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* están atravesados por la constante oposición que Arendt establece entre acción y labor, o lo que es lo mismo, entre política y naturaleza.

Las críticas feministas de los 70 sacaron a la luz carencias importantes del análisis arendtiano, poniendo el acento en la caracterización que Arendt hace del sujeto que realiza la actividad de la labor -el *animal laborans* en el lenguaje de la autora-: sujeción a la necesidad y a la carga de atender las necesidades de la vida, reducción a las necesidades corporales, y exclusión en general de las actividades relacionadas con las funciones corporales de la esfera pública. En favor de Arendt podríamos argumentar que en su análisis no encontramos una asignación expresa a uno u otro sexo de cada una de las actividades, esto es, no menciona en ningún caso que la labor sea una actividad reservada a las mujeres y la acción a los hombres. Pero elude también cualquier mención a cuestiones tan relevantes como la división sexual del trabajo en el seno de la esfera privada[9]. Lo que el subtexto de género saca a la luz precisamente, es que las actividades de la labor, el trabajo y la acción no son actividades neutrales desde el punto de vista del género, sino que se han construido históricamente como prácticas sociales profundamente relacionadas con las diferencias sexuales. No podemos considerar la vida activa como un estadio neutral en el que hombres y mujeres intercambian sus papeles tanto en el laborar como en la actividad productiva o en la praxis, ya que estas actividades han sido, desde sus orígenes, construidas, tanto desde el punto de vista práctico como teórico, de acuerdo con el sexo, y las mujeres han sido relegadas -material y simbólicamente- a la dimensión más baja de la vida activa, esto es, al mundo de la labor, que necesariamente se desarrolla en la esfera privada.

Desde este punto de vista, en su esquema la labor presenta un subtexto femenino, asociando las tradicionales actividades asignadas a las mujeres,

tales como el cuidado de los hijos, al ámbito de la naturaleza, mientra que el ámbito de la cultura, aparentemente indiferenciado desde el punto de vista del género, se revelaría como un espacio predominantemente masculino. En definitiva, Arendt estaría reproduciendo la tradicional identificación del varón con la cultura y la mujer con la naturaleza, tan criticada desde el feminismo[10]. A ello se une lo que Alison Jaggar ha denominado *somatofobia,* esto es la hostilidad hacia el cuerpo desplegada en la tradición filosófica occidental[11], y que en Arendt se plasma en su hostilidad al espacio de la necesidad -identificado con la esfera privada- entendido como un espacio que acoge el nacimiento y la muerte, las actividades y funciones corporales que deben permanecer ocultas y con un significado no público[12].

Gran parte de las críticas y objeciones feministas se centraron en el concepto de *reproducción* que Arendt mantiene. En primer lugar, resulta inadecuada la separación que establece entre *reproducción* -actividad desarrollada con el nombre de *labor*- y la producción -ubicada dentro del *trabajo*-. Al realizar esta distinción Arendt se adscribe a una larga tradición que comienza en Aristóteles y culmina en Marx. Mantener una separación entre reproducción y producción como lo hacen estos autores -Arendt incluida- supone, en este sentido, sostener que la reproducción de la especie no tiene repercusiones socioeconómicas en la producción, o lo que es lo mismo, que la producción de la existencia se encuentra desconectada de la producción de los medios de existencia.

Esta importante deficiencia o limitación del análisis marxista -y del arendtiano- hizo que las teóricas feministas socialistas centraran en ella sus críticas[13], críticas que podemos hacer extensibles a Arendt. En primer lúgar, las socialistas, ponen de manifiesto -bajo el rótulo de lo que se ha denominado *Teorías del Doble Sistema o Sistema Dual*- la alianza entre capitalismo y patriarcado, de tal manera que uno no puede subsistir sin el otro: El capitalismo y el patriarcado serían dos sistemas paralelos que definen la opresión de la mujer. Bajo el sistema patriarcal esa opresión se basa en el modo de reproducción, donde es el hombre particular el que resulta beneficiado del trabajo doméstico de la mujer. Pero también el capital sale beneficiado por la realización de un trabajo por el que no se paga -el trabajo doméstico- y que permite al trabajador seguir cumpliendo sus funciones. De esta manera, las actividades realizadas bajo el epígrafe de la «reproducción» repercuten directamente en el sistema productivo y en la economía en general. En segundo término, y de acuerdo con ello, las socialistas inciden especialmente en la importancia del trabajo doméstico y su relación con el capital[14]. En este sentido, hay que señalar que Arendt no reconoce la importancia que la actividad de la reproducción y el cui-

dado de los hijos tiene en términos económicos, esto es, productivos. Todo parece indicar que las limitaciones de su idea de reproducción se debe a la utilización de categorías abstractas y demasiado ligadas al tiempo histórico de la *polis.*

Otro de los problemas que plantea su concepto de reproducción es su inclusión dentro de la categoría misma de la labor que, recordemos, se caracteriza por estar bajo el dictado de la naturaleza, de la necesidad y del aislamiento respecto a las demás personas. El problema radica, como indica acertadamente Mary Dietz, en que Arendt intenta reducir toda una variedad de aspectos distintos de la experiencia humana en la categoría de la labor[15], pues ¿podemos poner en el mismo nivel la crianza de los hijos y la producción en serie de piezas de una fábrica? Según Arendt, sí, y, además, se inscriben en el ámbito de la naturaleza. Tanto la reproducción como la crianza son concebidos por su parte como algo «natural», como meros hechos biológicos. En este sentido, Arendt comparte con Simone de Beauvoir un concepto de reproducción entendido como un proceso *natural* antes que *social,* que se caracteriza por la *repetición*[16]. A ello cabe objetar que el mismo hecho del nacimiento es un proceso social antes que natural, que supone distintas prácticas sociales y culturales, así como la imposición de formas de control sobre la mujer que va a dar a luz[17].

La distinción entre la esfera pública y el ámbito de lo privado es una de las líneas centrales del pensamiento de Arendt. En *La condición humana* Arendt lleva a cabo una apropiación acrítica de la distinción de la tradición de la *polis* clásica, articulada en torno a la distinción entre estos dos espacios de actuación. En ningún momento Arendt se cuestiona esta distinción, de la misma manera que tampoco lo hace el feminismo liberal, sino que la incorpora a su pensamiento para confrontarla a la situación de la Modernidad, en donde la irrupción de una nueva esfera -la de lo *social*- ha borrado la clásica diferenciación entre las dos esferas al tiempo que ha suplantado la primacía de la esfera pública en la vida de la ciudadanía. En la esfera privada, identificada con el hogar doméstico, con la familia, las relaciones que se desarrollan en ella están regidas por la necesidad. Dentro de esta este espacio, no podemos hablar ni de libertad ni de igualdad, ya que sólo en la esfera pública se puede garantizar el reconocimiento de la pluralidad. En este sentido, podemos aplicar a la diferenciación arendtiana la caracterización que usa Celia Amorós para ambos espacios: el ámbito privado sería el espacio de las idénticas, donde no se produce la individualización de los sujetos,

> «donde habitan las indiscernibles, pues en el ámbito de lo privado, de lo que no se contrasta a la luz pública, nada se reconoce ni se discierne»[18].

Por el contrario, el espacio público es el espacio de los iguales. Para Arendt, la naturaleza supone el imperio de la desigualdad. La igualdad es una construcción artificial, un atributo específicamente político, que se aplica a aquellos que comparten la esfera pública, y que sitúa en un mismo rango a sujetos que son diferentes esto es, a los ciudadanos. Lo que une a estos no son vínculos naturales, como la raza o el tener la misma sangre, sino el tener los mismos derechos o, como ella misma expresa, el «derecho a tener derechos»[19].

Sin embargo, a pesar de que para Arendt la esfera pública ostenta una primacía existencial, no debemos pensar que para ella la esfera de lo privado es innecesaria o supérflua. Por el contrario, vivir bajo la experiencia del totalitarismo le había enseñado que lo terrible de este tipo de régimen -y su espantosa novedad- era que no se limitaba a querer destruir la esfera pública, la vida política, sino que también se había propuesto eliminar todo vestigio de vida privada y con ello despojar a las personas de cualquier lugar reconocido y mantenerlas en la soledad más absoluta.

Las críticas feministas de los 70 se centraron en los temas que acabo de exponer, y marcaron una visión de una Arendt nostálgica hacia el modelo de la *polis* como modelo de comunidad política, que tuvo una fuerte influencia en las interpretaciones posteriores de Arendt. Sin embargo, a mediados de los 80 se empiezan a recuperar por parte de la teoría feminista otros aspectos de su obra, produciéndose un giro en la interpretación: lo que se plantea no es ya qué tiene Arendt de feminista, o dónde están presentes las mujeres como género en su obra, sino qué puede aportar Arendt al feminismo, cuál es su relevancia para los problemas teóricos que se presentan al feminismo hoy en día. Desde esos planteamientos, autoras como Nancy Hartsock[20] o Seyla Benhabib[21] han analizado la importancia que el *concepto de poder* en Arendt puede tener para la teoría feminista, así como la presencia en su obra de un *concepto de acción* de carácter más asociativo y participativo. En cualquier caso, estos análisis rescataban aspectos importantes de *La condición humana* y los relacionaban con otras obras posteriores, iniciando con ello nuevos caminos en las interpretaciones, que se alejaban de la lectura estándar de una Arendt grecófila y defensora de un espacio público puramente agonal, para mostrar una autora sensible a los problemas de participación política en las sociedades modernas.

El poder en Arendt -en claro contraste con un concepto weberiano del mismo- designa una situación de *no dominio* que se define fundamentalmente como una situación comunicativa. No supone constreñir a otro, no sería un poder *sobre* otro, sino un poder *para* algo. El poder -señala Arendt-

> «corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo permanezca unido»[22].

Ese consenso necesario para *poder poder* se alcanza mediante la *persuasión,* por medio de la cual intento que el otro/a acepte mis argumentos, en un debate libre entre iguales, en el transcurso del cual se forman y clarifican las opiniones. Allí donde se crea ese poder se está creando también un espacio público, que ya no es un espacio en sentido topográfico o institucional, sino que, por ejemplo, la actuación de un grupo de mujeres reunidas ante las puertas de los juzgados para protestar -actuar concertadamente, en términos arendtianos- contra la violencia doméstica, estaría creando un espacio público en ese momento. Esta noción de poder resultó especialmente atractiva y fecunda para la teoría feminista, ya que entroncaba con la teoría de la democracia participativa y la tradición de la izquierda norteamericana: la política se consideraba como un proceso colectivo no jerárquico de deliberación que descansa fundamentalmente sobre la igualdad y la solidadidad.

Sin embargo, este modelo comunicativo de poder presenta límites importantes, ya que no contempla los aspectos conflictuales del mismo, esto es, la posibilidad de que se produzcan enfrentamientos en el juego de intereses. Pero quizás el mayor problema viene dado por la exclusión de propósitos estratégicos o instrumentales en ese «actuar concertadamente». Desde el feminismo, Amelia Valcárcel ha señalado los peligros que presenta la adopción de este modelo de poder, ya que precisamente, uno de los problemas que arrastra el feminismo como movimiento es el haber rechazado el «otro» concepto de la política y del poder: el concepto weberiano que incorpora como elementos característicos la racionalidad instrumental y los aspectos gerenciales de la política[23]. Por contra, el concepto comunicativo-frankfurtiano vincula lo político a un ejercicio de poder concertado en cualquier ámbito que ocurra, no necesariamente en los ámbitos formales por los que transcurre la «política formal». De ahí que habitualmente se haya mantenido que la política que ejercían las mujeres era una política «informal», esto es, al margen de los canales aceptados como tales por la política de corte weberiano, y en ocasiones de un carácter difuso, pero al mismo tiempo con rasgos marcadamente participativos, como ocurre con la participación en asociaciones vecinales, en las que la presencia de mujeres es mayoritaria.

Esto, a su vez, conecta con su concepto de acción entendida como acción participativa que desarrolla en sus últimas obras. En estas propugna

la creación de la comunidad política -y por tanto del espacio público- por medio de un contrato horizontal entre los participantes, basado en la reciprocidad y en las promesas mutuas[24]. Debemos tener en cuenta que el momento en el que Arendt reivindica una mayor participación ciudadana por medio de asociaciones espontáneas que ejerciten ese modo de acción participativa y deliberativa, coincide -a finales de los sesenta y principios de los setenta- con el clima generado en los EEUU a favor de la democracia participativa y la revitalización de la sociedad civil como respuesta a la crisis de legitimación del Estado y de los partidos políticos. Habitualmente se citan como protagonistas colectivos de la aventura democrática de esa época al movimiento estudiantil, a la Nueva Izquierda o al movimiento por los Derechos Civiles, pero poco o nada se dice sobre el movimiento feminista. Sin embargo, no podemos analizar las críticas a la democracia representativa en los años 60-70 y pasar por alto la importancia que el feminismo del momento tiene para la tarea de redefinición de la política. Recuperar su memoria no sólo sería, pues, completar un mapa que de otra manera sería incompleto, sino que además, en el tema que nos ocupa resulta de especial relevancia. En este sentido, la tesis que aquí mantengo -contrariamente a otras interpretaciones- es que las propuestas de Arendt respecto al poder y a la acción participativa se plasman con una gran fidelidad en las aspiraciones del movimiento feminista en EEUU, en su estructura y en su organización. Así, podemos afirmar que las feministas eran las más arendtianas de todos los movimientos emergentes en ese período, aunque hemos de reconocer que éstas eran las hijas espúreas o, al menos, las hijas no reconocidas ni por Arendt ni por las feministas mismas.

Mientras que en otras organizaciones, como sindicatos o partidos políticos las reuniones tenían como principal objetivo la toma de decisiones, en los grupos feministas lo que importaba no era tanto el resltado final de la reunión, sino que, como Arendt había manifestado la reunión misma, el libre debate de ideas y el hecho de compartir las experiencias constituía un fin político en sí mismo. Estos grupos se caracterizaban por el rechazo a una jerarquización interna: la autoridad debía ser dividida y compartida, entendiendo la democracia interna no como una cuestión de representación, sino como un reparto igualitario del poder. En este sentido, el movimiento feminista supo crear espacios de participación política que los partidos tradicionales de izquierda habían ignorado, concibiendo la política de una manera más creativa y flexible. Desde este punto de vista, la política no se reducía o asimilaba con la actuación estatal, sino que, por ejemplo, un grupo de mujeres reunidas en la cocina con la finalidad de debatir su identidad, escuchar sus relatos sobre esa identidad y decidir cómo alcanzar un reconocimiento público era en sí una actuación política. Así, estos gru-

pos feministas cumplían perfectamente con lo que Arendt entendía que debía ser la política: un espacio participativo, en el que se crean espacios de libertad, donde los/as participantes comparten unos interes comunes, donde la acción política se inscribe en el día a día, y donde la palabra compartida crea un poder colectivo.

2. Reinterpretando a Arendt desde los márgenes: la identidad del paria

Si los ochenta se caracterizaron por el reproche y el rechazo hacia la obra de Arendt, los noventa se distinguen por el diálogo con ella. Esta aproximación refleja, a su vez claramente, el cambio de paradigma en la teoría feminista: la cuestión no es ya tanto el género -concepto ampliamente discutido y criticado desde los márgenes de la teoría feminista de estos años[25]- sino que la cuestión teórica sobre la que va a girar la teoría feminista se presenta en términos de *construcción* de las *identidades*, reflejada en uno de las expresiones más utilizadas por la filosofía política de estos tiempos: *las políticas de la identidad*. Por tales se entienden aquellas prácticas políticas que perciben las identidades, tanto personales como colectivas, como construcciones sociales que pugnan por su reconocimiento en la esfera pública. Tal construcción social debe ser entendida como un proceso de lucha social, cultural y política por alcanzar la hegemonía entre distintos grupos que compiten entre sí por la imposición o dominio de una definición de identidad sobre otra.

Desde este nuevo paradigma, las teóricas feministas han buscado en Arendt respuestas a las cuestiones relacionadas con el reconocimiento de identidades y la situación de aquellos grupos a los que les es negado su acceso a la esfera pública en función precisamente de su identidad diferenciada. Esto supone también un cambio en la interpretación de la obra de Arendt, yendo más allá de *La condición humana* para indagar no ya en el referente griego, sino en otro, también presente en su obra -el referente teórico judío- pero al que se le había prestado una atención menor. Son precisamente estas interpretaciones feministas que se centran en los hasta el momento considerados *márgenes* de su teoría, las que han permitido recuperar una Arendt sensible a las cuestiones de exclusión de grupos. Para ello, dichas interpretaciones se han centrado fundamentalmente en el *concepto de paria* y su relación con la construcción de las identidades en las sociedades modernas para analizar los contextos de diferencia, exclusión y marginalización en el presente[26].

Arendt utiliza el término paria para designar la situación de exclusión social y política de los judíos[27]. En primer lugar se aplica a la situación social

de los judios alemanes despues del período de asimilación. Lo que Arendt destaca es el hecho de que éstos tuviesen que elegir entre seguir siendo parias sociales, esto es, extranjeros en su propia tierra, o bien la figura contraria: la del *advenedizo -parvenu-* la de aquél o aquélla que esconde su identidad natural -ser judíos- en el ámbito de lo privado, quedando ésta relegada a un asunto personal, y que quedaría tan bien reflejada bajo la fórmula «ser un hombre en la calle y un judío en casa»[28]. El paso del paria social a la figura del *paria político* se produce cuando este último/a plantea no ya el ocultamiento de su identidad, sino por el contrario, y tras un proceso de autoconciencia como el experimentado por Rahel Varnhagen[29], su inclusión en la esfera pública en virtud de su diferencia -en este caso como judíos- y sacando por tanto a la luz su identidad. Con este importante paso la cuestión de la identidad diferenciada se expone como una cuestión a ser tenida en cuenta desde un punto de vista no ya social, sino *político:* «una admisión de los judíos en las filas de la humanidad *como* judios»[30]. El paria consciente se presenta, por tanto, como un rebelde, configurando una situación resistente contra la homogeneidad. Ser paria significa estar expuesto/a a la luz pública, a la visibilidad, ser reconocido/a como un/a paria por los otros[31]. Esto conduciría a inclusión en la esfera pública del reconocimiento de las diferencias, tan en consonancia con las propuestas de autoras que, como Iris Marion Young, propugnan un ámbito público heterogéneo, en el que «las diferencias se reconocen y aceptan públicamente como irreductibles»[32].

La figura del paria se alejaría del ideal del ciudadano liberal clásico, descorporeizado, abstracto y universal, para acercarse más a un tipo de sujeto que mostraría lo que Seyla Benhabib ha denominado «el punto de vista del otro concreto» -el contraposición al punto de vista del «otro generalizado»- esto es,

> «considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Intentamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuales son sus deseos (...) En este caso, nuestras diferencias se complementan en lugar de excluirse mutuamente»[33].

Así, el paria nos hablaría en el lenguaje de lo cotidiano, relatando historias de vida de mujeres y hombres que no renuncian a su identidad y que integran en ese relato sus narrativas individuales y colectivas, permitiendo a su vez una reinterpretación de las relaciones público-privado en la que *lo dado* no es aquello de lo que haya que desembarazarse, sino aquello a partir de lo cual se empieza a actuar. En este sentido, la lectura de Arendt desde el

feminismo resulta altamente provechosa: la figura del *paria consciente* nos remite a la situación política de aquéllos/as que son excluidos de la vida pública y que reclaman precisamente su inclusión sin renunciar a su diferencia, pues como la misma Arendt afirma: cuando alguien es atacado sólo cabe la resistencia bajo los términos de la identidad que es objeto de ataque. Como señala Ann Lane, al fin y al cabo, los aspectos que Arendt resalta en la situación social y política del paria coinciden con aquellos que la teoría y el movimiento feminista han puesto de relieve: la calidad de vida de los/as excluidos/as, la tradición implícita en la creación de una identidad que a su vez proporciona recursos para crear nuevas formas de sociabilidad[34], y los experimentos sociales que se transforman en modelos para toda la comunidad[35]. Por otro lado, la relación entre la figura del paria y la del *parvenu* se refleja en la aceptación de las pautas de asimilación respecto a la cultura androcéntrica dominante, tanto por parte de la propia experiencia vital de las mujeres, como en la misma teoría feminista, que iría desde un feminismo moderado que acepte acríticamente los valores masculinos de las estructuras políticas y culturales -y que por lo tanto, en lenguaje arendtiano estaría adoptando una postura «advenediza» y de asimilación- hasta un feminismo de la diferencia que se situaría más bien en la posición del paria consciente.

Si ser ciudadano/a, tal y como nos recuerda Arendt retomando la etimología latina del término[36], supone utilizar una máscara, que reemplaza la cara y el semblante del individuo, pero de tal forma que haga posible la resonancia de la voz, lo que la teoría feminista de los noventa plantea es, precisamente que esa voz se muestre tal cual es, sin necesidad de ocultarla bajo la máscara de la ciudadanía, ya que ésta no puede disociarse de lo que cada una/o es. Al fin y al cabo, señala Arendt, cuando una persona aparece en la esfera pública, lo que se le pregunta es «¿Quién eres tú?»[37] y eso implica responder con una narrativa que comprende nuestra historia de vida, nuestros deseos, afectos e intereses. En consonancia, la respuesta de Arendt a ello es la misma que diese Rahel Varnhagen: «soy una judía», pues sólo a través de la exposición de nuestra identidad diferenciada puede alcanzarse una ciudadanía no excluyente, en la que el paria pueda ser un ciudadano/a de pleno derecho y reconocimiento y, al mismo tiempo, construir una política de contestación y de resistencia desde esa misma identidad.

En ese juego de identidades, la figura del paria se complementa con otra imagen que proyecta su sombra sobre la ciudadanía de las mujeres: la figura de la *mestiza,* desarrollada por María Lugones[38]. La mestiza simboliza la impureza y la resistencia, desafía el control afirmando su pertenencia a mundos distintos e incompatibles: es inclasificable e impura. Por el contrario, la política y la esfera pública imponen la pureza, de tal manera que a la pregunta ¿Quién eres tú? se le pueda responder nítidamente. La

inclusión de las mujeres en la ciudadanía adquiere los tintes de la mestiza. Somos impuras, vivimos en el terreno fronterizo que delimita el ámbito público y el privado, en un constante estado de transición y ambivalencia, negociando y renegociando las normas de ambas esferas. La mestiza incorpora la multiplicidad a la ciudadanía, desafía los marcos establecidos y las categorías binarias, reclama, en suma lo que está fuera de lugar. Lo mismo que la paria, propugna una política de resistencia desde la identidad que es objeto de ataque. Todas ellas son estrategias políticas para una de las cuestiones claves de la política arendtiana: aparecer en público, mostrarse ante los demás. En ese cómo aparecer, cómo mostrarnos, con qué atributos, la teoria de Arendt ilumina un camino que, aunque no fácil, es necesario.

Notas

1 «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union» (trad. castellana en *Zona Abierta,* n. 24, 1980).

2 Un relato de de estas lecturas lo encontramos en Dietz, M., «Feminist Receptions of Hannah Arendt», en Honig, B., (ed) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt,* Pennsylvania State University Press, University Park, 1995. De esta misma autora resulta también clarificador su artículo «Hannah Arendt and Feminist Politics», en Lyndon Shanley, M., y Pateman, C., (eds) *Feminist Interpretations and Political Theory,* Pennsylvania State University Press, University Park, 1991. Igualmente resultan interesantes para el tema los trabajos de Ann M. Lane «The Feminism of Hannah Arendt», *Democracy,* 3, n. 3, 1983 y de Maria Markus «The 'Anti-Feminism' of Hannah Arendt», en Kaplan, G. T., y Kessler, C. S., (eds) *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom,* Allen & Unwin, Sidney, 1989.

3 Seix Barral, Madrid, 1974. Hay reedición de esta obra en Paidós, Barcelona, 1993, con un interesante estudio introductorio de Manuel Cruz (En adelante citaré por la edición de Seix Barral como CH).

4 Lo que se estaba produciendo, en realidad, era la falsa ilusión de la búsqueda de una «solidaridad inmediata entre mujeres», de una solidaridad asentada en una continuidad genérica sin fisuras, que supuestamente tenía que darse en su pensamiento. Tomo prestada esta expresión de Amelia Valcárcel, expuesta en su artículo «Las mujeres dentro de la vida política: límites y obstáculos», en Beltrán, E., y Sánchez, C., (eds) *Las ciudadanas y lo político,* Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1996.

5 Concretamente, Rich puntualiza cómo por esta cuestión *La condición humana* es una obra, fracasada, -un libro eminiente y cojo a la vez- y ese fracaso afecta a todas las mujeres (Vid. *On Lies, Secrets and Silences. Selected Prose* 1966-1975, Norton, Nueva York, 1975. Hay traducción castellana en Icaria, Barcelona, 1983, pp. 250-1)

6 Vid. O' Brien, M., *The Politics of Reproduction,* Routledge and Kegan Paul, Boston, 1981.

7 Vid. Collin, F., «Hannah Arendt: la acción y lo dado» en Birulés, F., (comp.) *Filosofía y género. Identidades femeninas,* Pamiela, Pamplona, 1992.

8 CH, p. 235 y ss.

9 Apenas podemos encontrar en *La condición humana* un par de notas al pie de página en las que Arendt haga mención a la situación de las mujeres (Vid. CH, pp. 49, 71n, 102)

10 Como muestra de estas críticas véase el artículo de Sherry B. Otner «Is Female to Male as Nature Is to Culture?», en Zimbalist Rosaldo, M., y Lamphere, L., (eds) *Woman, Culture and Society,* Stanford University Press, Standford, 1974.

11 Jaggar, A., *Feminist Politics and Human Nature,* Rowman & Littlefield Publishers, Londres, 1983, p. 186 y ss.

12 CH, p. 90.

13 Entre estas autoras hay que destacar a Sheyla Rowbotham, *Woman, Resistance and Revolution,* Vintage Books, Nueva York, 1974, Lydia Sargent (ed) *Women and Revolution, South* End Press, Boston, 1981, Heidi Hartman, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism», en *Women and Revolution,* op. cit (Hay Trad. castellana en Zona Abierta, n. 24, 1980, Eli Zaretsky «Capitalism, the Family and Personal Life», *Socialist Revolution,* n. 13-15, Enero-Junio, 1973, Mariarosa Dalla Costa y Selma James, *Las mujeres y la subversión de la comunidad,* Siglo XXI, Méjico, 1975; Gayle Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex», en Rayna Reiter (ed) *Toward and Anthropology of Women,* Monthly Review Press, Nueva York, 1975. Una buena exposición de estos análisis podemos encontrarlo en Cristina Molina Petit «El feminismo socialista contemporáneo en el ámbito anglosajón», en Amorós, C., (ed) *Historia de la Teoría Feminista,* Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer, 1994.

14 Así, por ejemplo la obra de Mitchell, J., *La condición de la mujer,* Anagrama, Barcelona, 1977.

15 Dietz, M., «Feminist Receptions of Hannah Arendt», en Honig, B., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt,* op. cit. p. 46 infra.

16 Vid. al respecto el análisis de Virginia Held en «Birth and Death», en Sustein, C., *Feminism and Political Theory,* Chicago University Press, Chicago, 1990

17 Vid. Jordan, B., Birth in Four Cultures: A Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden and the United States, Eden Press, Montreal, 1980. Rich, A., Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution, Norton, Nueva York, 1976. Un buen resumen de estos temas puede encontrarse en Held, V., «Birth and Dead» en Sunstein, C., Feminism and Political Theory, Chicago University Press, Chicago, 1990. En oposición al enfoque arendtiano sobre la reproducción, nos encontramos dentro de la teoría feminista norteamericana con las denominadas teorías *maternalistas,* desarrolladas por autoras como Sara Ruddick o Jean Bethke Elstein y que vendrían a ser el reflejo invertido del análisis arendtiano. Dichas teorías se inspiran en los análisis de la ética del cuidado de Carol Gilligan para criticar el predominio de valores masculinos en la esfera pública bajo una falsa pretensión de universalidad -como por otra parte hacen otras variantes del feminismo- pero propugnan y reivindican la identidad de las mujeres en tanto que madres y su inclusión como tales en la esfera pública (Vid. Ruddick, S., «Maternal Thinking», *Feminist Studies,* 6, n. 2, 1980; Betkhe Elshtain, J., Public Man, Private Woman, Princeton University Press, Princeton, 1981. Entre las críticas que desde la misma teoría feminista han recibido estas posiciones, cabe destacar Dietz, M., «Citizenship with a Feminist Face: the Problem with Maternal Thinking» *Political Theory,* vol. 13, n. 1, 1985; Pateman, C., «Equality, Difference, Subordination: The Politics of Motherhood and Women's Citizenship», en Bock, G., y James, S., (eds) *Beyond Equality & Difference,* Routledge, 1992).

18 Vid. Amorós, C., «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor*, Noviembre-Diciembre, 1987, p. 125.

19 *Los orígenes del totalitarismo,* vol. 2. Imperialismo, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 375.

20 En *Money, Sex and Power. Toward an Feminist Historical Materialism,* Lomgman, Nueva York, 1983. Véase especialmente el apartado titulado «An Alternative Tradition: Women on Power».

21 En *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Sage, Thousand Oaks, 1996.

22 Arendt, H., «Sobre la violencia», en *Crisis de la República,* Taurus, Madrid, 1973, p. 146.

23 Vid. Valcárcel, A., *La política de las mujeres,* Cátedra, Madrid, 1997, pp. 99-111.

24 *Crisis de la República,* pp. 93-97 y Sobre la revolución 180-184.

25 Baste citar como claro exponente de esas críticas la influyente obra de Judith Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* Routledge, Nueva York, 1990.

26 Entre estas lecturas de Arendt se encuentran el artículo de Ann Lane «The Feminism of Hannah Arendt» (op. cit) en el que por primera vez se analiza la vinculación del concepto de «paria» con la teoría feminista, así como los trabajos posteriores de Seyla Benhabib: «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt», *Revista Internacional de Filosofía Política,* 2, 1993, y el capítulo I de su obra *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* op. cit. «The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt´s Biography of Rahel Varnhagen». Igualmente, resulta esclarecedor el artículo de Jennifer Ring «The Pariah as a Hero: Hannah Arendt's Political Actor», *Political Theory,* vol. 19, n. 3, 1991. Otro trabajo que examina el concepto de «paria», aunque no desde un enfoque feminista, es el de Martine Leibovici «Le paria chez Hannah Arendt», en *Ontologie et Politique, Actes du Colloque Hannah Arendt,* Tierce, París, 1989.

27 El término ya había sido utilizado por Max Weber. Arendt lo introduce en su estudio sobre Rahel Varnhagen (*Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman,* Harcourt, Brace & Jovanovitch, Nueva York, 1974) así como en otros artículos de los años 40 y 50, alguno de ellos incorporados como material a *Los orígenes del totalitarismo* (Alianza, Madrid, 1981) y otros recogidos en la edición de Ron Feldman *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age,* Grove, Nueva York, 1988.

28 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo,* op. cit. vol. I, «Antisemitismo», pp. 83-96. El significado de esta frase, tal y como indica Arendt, suponía en realidad la imposición de la alienación absoluta: sentirse diferentes de las otras personas en la calle -de los que eran judíos- y diferentes de otros judíos en casa (Ibidem p. 93) Analizo con más detalle esta situación en «Hannah Arendt: Paria o ciudadana del mundo», en Cruz, M., y Birulés, F., *En torno a Hannah Arendt,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

29 Rahel -de soltera Levin- era una judía berlinesa de finales del siglo XVIII, dueña de uno de los salones más importantes de la época, por el que desfilaron personajes como Heinrich Heine y Hegel entre otros. A lo largo de su vida Rahel luchó por ser admitida en las filas de la sociedad alemana, adoptando la posición del *parvenu* por medio del casamiento con un funcionario prusiano. Tan sólo al final de una vida intentado escapar de su identidad como judía, reconocerá la imposibilidad de ello y la necesidad de adquirir un compromiso con el mundo mediado por el hecho de su diferencia.

30 Arendt, H., «The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition» (1944), en Feldman, R.,

The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age, op.cit. p. 68.

31 Los ejemplos que Arendt pone de judíos/as que siguieron el camino de ser parias conscientes son: el poeta Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, el periodista francés defensor de Dreyfuss Bernard Lazare -de quien Arendt toma prestado el término «paria consciente»- Franz Kafka y el actor Charlie Chaplin (Vid. Arendt, H., «The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition» op. cit.).

32 Vid. Young, I. M., «Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal», en Castells C., (comp) *Perspectivas feministas en teoría política,* op. cit. p. 107. En términos similares a los de Young, Arendt señala lo siguiente: «Es indudable que allí donde la vida pública y su ley de igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el *oscuro fondo de la diferencia,* esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación» (*Los orígenes del totalitarismo,* vol. II, «Imperialismo», p. 381. Cursivas añadidas).

33 Benhabib, S., «El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista», en Benhabib, S., y Cornell, D., *Teoría feminista y teoría crítica,* Alfóns el Magnánim, Valencia, 1990, p. 136.

34 En este sentido, Benhabib señala cómo en el S. XVIII la necesidad de expresión de la identidad condujo a algunos/as de los judíos/as, como es el caso de Rahel Varnhagen, a participar en los salones literarios, ya que estos hacían las veces de la esfera pública que les era negada en el plano político. A su vez, en estos salones se ensayaban nuevas formas de sociabilidad que traspasaban las fronteras de la establecida división entre público y privado, o entre los diferentes sexos (Vid. Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* op. cit. pp. 14-22).

35 Lane, A., op. cit.

36 Arendt recoge, en este sentido la etimología de la palabra «persona». Vid. *Sobre la revolución,* p. 116.

37 En «Isak Dinesen», contenido en *Hombres en tiempos de oscuridad,* op. cit.

38 Véase de ésta autora «Purity, Impurity and Separation», en Signs, vol. 19, n. 2, Invierno 1994. Otra autora, también chicana, que utiliza la figura de la mestiza es Gloria Anzaldúa, en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, Spinters/Aunt Lute,* San Francisco, 1987.

algunas reflexiones sobre la identidad política del movimiento feminista

Rosa Cobo
Profesora Titular de Sociología. Universidad de La Coruña

El feminismo, en su doble dimensión de movimiento social y de tradición intelectual, es uno de los efectos reflexivos de la modernidad que más ha contribuido en los dos últimos siglos al progreso social y político. El feminismo ha democratizado aspectos decisivos de la sociedad en varios sentidos. De un lado, ha ensanchado los límites políticos y económicos de las democracias al reivindicar para la mitad de la sociedad la ciudadanía social y política. Y de otro, ha visibilizado aquellas cuestiones morales y existenciales reprimidas por las instituciones de la modernidad patriarcal y las ha introducido en el debate público (aborto, sexualidad, reproducción, invisibilidad de la economía doméstica, entre otros). Este proceso de ampliación de la democracia ha sido posible porque el feminismo ha hecho de la lucha contra la discriminación y de las vindicaciones de igualdad los núcleos de su identidad.

El feminismo es uno de los fenómenos sociales surgidos en el siglo XVIII y tematizados con el instrumental conceptual de la Ilustración. Sus teóricos y teóricas fundacionales lo definen desde premisas ilustradas y racionalistas. El feminismo, desde su origen hasta su resurgimiento en los años setenta de nuestro siglo, se ha desarrollado como una crítica moral, política y antropológica a la dominación masculina. La igualdad ha sido el paradigma que ha articulado históricamente las vindicaciones feministas. Celia Amorós define el feminismo como «vindicación», entendiendo por tal una crítica política a la usurpación que han realizado los varones de lo que ellos mismos han definido como lo genuinamente humano. El género «vindicación» reclama la igualdad a partir de una irracionalización del poder patriarcal y una deslegitimación de la división sexual de los roles[1]. Mary Wollstonecraft en el siglo XVIII, las sufragistas en el XIX, Simone de Beauvoir, Betty Friedan y el feminismo de los años setenta hunden sus raíces intelectuales, éticas y políticas en la modernidad ilustrada.

El feminismo ha tenido como objetivo desvelar los mecanismos políticos, económicos e ideológicos que han convertido la diferencia anatómica entre hombres y mujeres en una diferencia política en clave de dominación y subordinación. La finalidad de la teoría feminista ha sido históricamente, y aún lo sigue siendo, la creación de un marco interpretativo que haga visible el género como una estructura de poder. Al hilo de esta reflexión se acuñan en los años setenta los conceptos de género y patriarcado. Ambos remiten a una jerarquía de poder generizada y a un sistema de dominación masculina.

El movimiento feminista y la teoría feminista desde sus inicios han experimentado la tensión entre la igualdad y la diferencia[2], entre la queja y la vindicación, entre la separación y la plena inclusión entre lo público y lo político. Sin embargo, hasta los años setenta no cristalizará con cierta coherencia una posición teórica y política favorable a la diferencia. En esos años se inicia un debate en el seno del feminismo sobre la «naturaleza» de los géneros y sobre cuestiones político-estratégicas. ¿Existe algún elemento ontológico que determine maneras de ser diferentes para mujeres y varones? ¿O la diferencia entre ambos géneros es una construcción sociocultural producida por la jerarquía patriarcal? ¿O las mujeres deberían luchar por el poder y la igualdad utilizando los recursos y las instituciones ya existentes en la sociedad?

Alrededor de este dilema brotan tres argumentos en el seno del feminismo. Los dos primeros celebran la diferencia entre varones y mujeres, mientras que el tercero la examina críticamente y vindica la igualdad. El primero de ellos defiende una esencia de lo femenino con rasgos propios, ajena a las realidades sociales. El segundo considera intelectualmente imposible demostrar una ontología o esencia de lo femenino, pero presenta otra posibilidad que al cabo cumple el mismo propósito: puede y debe construirse una «naturaleza» femenina. Sobran argumentos sociológicos ilustrativos de estas dos posiciones. La ausencia de las mujeres como sujetos activos (por el contrario, suelen ser siempre las víctimas más directas) en las grandes tragedias de la humanidad -guerras, desastres ecológicos, violencia...- es manifiesta. El tercer argumento arranca de la premisa de que la identidad femenina es el resultado de la estructura de poder patriarcal. Dicho de otra forma, la feminidad es una construcción normativa y constrictiva que reduce la libertad y autonomía de las mujeres.

Este debate en torno a la igualdad y diferencia que se hace explícito a finales de los setenta tiene unas implicaciones políticas considerables. Mientras el feminismo de la igualdad ponía todo el énfasis crítico en la división sexual del trabajo, en la rigidez de los roles de género y en la marginación económica, social y política de las mujeres, el feminismo de la diferencia subrayaba críticamente el componente patriarcal presente no sólo en la estructura

social y en la ideología dominante, sino también el androcentrismo en la manera de construir el conocimiento científico.

Sin que se hubiesen apagado los ecos de este debate que fragmentó peligrosamente al movimiento feminista, surgió a mediados de los ochenta otro debate que se superpuso al anterior. El discurso de la diferencia se refuerza y amplía con las argumentaciones postmodernas. Como explica Nancy Fraser, el debate de los setenta se desarrolla en torno a la diferencia de género, mientras que las argumentaciones postmodernas de los ochenta se centran en las diferencias entre mujeres[3]. Dos debates y dos fases del movimiento feminista. El primero de ellos enfatizó la diferencia de género, mientras que el segundo exaltó las diferencias entre mujeres pertenecientes a distintos colectivos sociales. Esta segunda fase se configura en el contexto sociopolítico de lo que se ha llamado políticas de la identidad/diferencia.

Esta alianza entre un sector del feminismo y la postmodernidad ha supuesto un giro político y epistemológico respecto al feminismo universalista e ilustrado de la igualdad. Este cambio de análisis es tematizado por Benhabib como un choque de paradigmas en la teoría feminista contemporánea. El cambio de paradigma hacia los feminismos postmodernos se produjo a mediados de los ochenta, bajo la influencia de pensadores franceses como Foucault, Derrida, Lyotard, Luce Irigaray o Helene Cixous.

1. La diferencia sexual y la postmodernidad

La hipótesis que subyace en este trabajo es que ni la postmodernidad ni la diferencia sexual pueden proporcionar una identidad política al feminismo a efectos de convertir a éste en un actor social. Los enfoques postmodernos, al sustituir las macronarrativas sobre la opresión de las mujeres por las micronarrativas de clase, raza o sexualidad están suprimiento la posibilidad de una identidad colectiva para todas las mujeres. La postmodernidad con su exaltación de las diferencias niega la idea de que todas las mujeres compartimos una opresión común por el hecho de ser mujeres. El peligro más acuciante de la postmodernidad para el feminismo es que la específica discriminación de las mujeres quede diluida en otras discriminaciones. Los enfoques postmodernos postulan la disolución del concepto de identidad.

El exagerado individualismo y nominalismo postmoderno -Heckman, Butler, Young-, consistente en renunciar a todo marco normativo y organizativo por sus efectos coactivos sobre las individualidades y de pérdida de libertad, tampoco es rentable desde un punto de vista político. Para la postmodernidad, los principios normativos del feminismo transitan entre la sospecha y la deslegitimación, pues, para esta perspectiva, no sólo no dan

cuenta de la realidad, sino que, al contrario, la homogeneizan cuando es diversa o la falsifican al dotarle de una uniformidad que en la realidad no existe. La teoría postmoderna postula la deconstrucción del concepto central del feminismo, el de género, pues, señalan, al definir a todas las mujeres como género, se están oscureciendo las profundas diferencias que existen entre ellas (clase, raza, sexualidad, etnia, etc.). La postmodernidad no acepta la existencia de un marco cognitivo para el feminismo -a pesar de que sin marco normativo no hay ni movimiento social ni actor colectivo- pues puede ser coactivo con la multiplicidad de las diferencias internas y puede aplastar futuras identidades.

Las vindicaciones feministas no pueden dejarse en manos de la espontaneidad de los movimientos y de las coyunturas políticas, tal y como sostienen algunas feministas postmodernas[4]. El feminismo no puede renunciar a estructuras organizativas y a principios políticos porque el precio a pagar sería el de su disolución[5]. El problema crucial de los feminismos postmodernos radica en que han deconstruido lo universal y han fragmentado al sujeto. Y como señalan, entre otras, Amorós, Valcárcel o Benhabib, sin sujeto el feminismo suprime su propia condición de posibilidad. Sin sujeto: ¿quién construye una sociedad democrática?, ¿quién define y articula proyectos emancipatorios?, ¿debemos renunciar a construir sociedades que coincidan con el sentido que queremos darle a la humanidad?

Por otra parte, las teóricas de la diferencia sexual sostienen que la vía de la liberación que deben seguir las mujeres es asumir que la naturaleza humana es dos y que dos deben de ser la cultura y el orden simbólico en que se inscriben los géneros[6]. La conclusión política que extrae una de las teóricas de la diferencia sexual, Luisa Muraro, es la autoexclusión de todos los espacios de poder. Las autoras de la diferencia sexual sobrecargan ontológicamente los géneros que ya en la Ilustración el primer feminismo había descubierto que eran construcciones normativas muy coactivas para las mujeres.

La afirmación de las identidades esenciales, como hace Luce Irigaray[7] o la propia Luisa Muraro[8], con ese ejercicio de autismo intelectual y político que se resume en el célebre «partir de sí», como si el mundo exterior no existiera, entendiendo por mundo exterior el conjunto de fenómenos sociales patriarcales y, por ello, opresivos con las mujeres (doble jornada laboral, menor salario para las mujeres en trabajos equivalentes a los realizados por los varones, exclusión de los poderes fácticos, infrarrepresentación en las instituciones de representación del Estado, la maternidad como una función social básicamente femenina, la sexualización del cuerpo de las mujeres...) no es políticamente adecuado, pues transforma las instancias patriarcales más coactivas en elecciones liberadoras de las propias mujeres. No es lo mismo señalar que el trabajo doméstico tiene componentes alie-

nantes, pues aisla y no enriquece a quien se dedica en exclusivo a ello, a señalar que las tareas domésticas son el resultado de la inclinación de las mujeres por los cuidados. No es lo mismo explicar que un hecho social es una imposición patriarcal que manifestar que es una elección libre, pues esa es la diferencia entre la lucha por la emancipación de quien se autocomprende a sí mismo como un oprimido y la de la aceptación de un orden que se cree surgido de una manera libre de entender el mundo.

2. La igualdad y la paridad

La idea de fondo de esta reflexión gira en torno a la necesidad de profundizar en una perspectiva teórica y política que no sea ni la postmoderna ni la de la diferencia. Entre ambas propuestas debe existir un espacio de definición ideológica y de acción política que no oscurezca las legítimas diferencias existentes entre las mujeres -sean económicas, culturales, sexuales o de otro tipo- ni tampoco fragmente al movimiento feminista hasta la impotencia política. El feminismo, si aspira a ser un actor social fuerte, tiene que tener una identidad política coherente, aunque sea de mínimos, pues como señala Alain Touraine, no hay actor social sin conciencia de acción[9] y la reflexibidad es la que conduce a la acción intencional. El punto de partida no puede ser otro que el hecho de que todas las mujeres comparten una opresión común, aún teniendo en cuenta que la discriminación no afecta a todas las mujeres ni a todas las sociedades por igual, sino que está condicionada por una gran cantidad de variables: desde las sistémicas y de estructura de oportunidades hasta las de clase social, raza, nacionalidad o preferencia sexual[10].

Sin identidad colectiva no puede convertirse el movimiento feminista en un actor político con capacidad de transformación social. La formulación de una identidad política es imprescindible porque el reto del feminismo hoy es elaborar un marco normativo lo bastante inclusivo como para crear una identidad compartida entre mujeres que no se han percibido a sí mismas históricamente como un grupo con intereses comunes.

Y aquí es precisamente donde el feminismo de la igualdad puede desempeñar un papel fundamental. Frente a la diferencia sexual y a la postmodernidad, el moderno feminismo de la igualdad considera la construcción de una identidad feminista como un requisito inexcusable para que las mujeres se constituyan en sujetos y para articular colectivamente la lucha política. Esta identidad, lejos de fundarse en esencias u ontologías, como señala Amorós, es crítico-reflexiva respecto a la identidad femenina[11].

El feminismo moderno de la igualdad ha señalado en numerosas ocasiones que no hay una identidad esencial femenina ni tampoco una unidad original y previa que recuperar. El fundamento en la construcción de una identidad feminista es que todas las mujeres comparten inicialmente una situación de discriminación. La identidad debe ser entendida instrumentalmente como el fundamento de la lucha contra la opresión, pero nunca como el enquistamiento en la diferencia o la exaltación de una esencia.

De esta opresión se derivan *intereses* que el feminismo identifica y define históricamente[12]. Sin embargo, la definición de los intereses necesita para su legitimación socio-política la fundamentación en *principios* ético-políticos. La igualdad, entendida como no discriminación, como relación simétrica entre los géneros, como relación de homologación con los varones y como ampliación de la esfera de acción del individuo, ha sido el sustento histórico del feminismo. La combinación de intereses y principios es el fundamento de la identidad feminista. La médula del feminismo, como de toda buena política[13], brota de ese doble sustento.

El moderno feminismo de la igualdad ha analizado sociológica y políticamente a las mujeres como un colectivo marginado y excluído de todos los espacios sociales y simbólicos vinculados al poder[14]. Pues bien, sin una identidad colectiva no hay acceso al poder y sin éste no hay tránsito al centro simbólico de la sociedad. Ambos son esenciales para modificar el sistema de hegemonía masculina. En otros términos, sin una identidad colectiva no hay movimiento social, ni posibilidades de combatir la infrarrepresentación política ni económica, ni un discurso ideológico con posibilidades de ganar hegemonía política.

Los intereses y los principios conforman el núcleo del marco cognitivo del movimiento feminista. Las identidades colectivas se desarrollan en el contexto de un marco normativo, cuyos valores deben ser lo suficientemente inclusivos como para ahuyentar el fantasma de la fractura del movimiento, pero lo suficientemente fuertes como para no permitir su disolución (y éste es uno de los puntos en que se pone de manifiesto la debilidad de la postmodernidad como aliado del feminismo. La falta de plausibilidad de la postmodernidad no se debe sólo a la falta de un sujeto que, con acciones intencionales y sostenidas, proyecte políticas emancipatorias, sino también a su dificultad para suministrar los elementos constituyentes de un marco cognitivo/normativo. En el corazón de la postmodernidad está anclado el empeño de desnormativizar el feminismo).

El marco cognitivo del feminismo debe constituirse alrededor de la idea de igualdad y de democracia paritaria. Su carácter inclusivo es la condición de posibilidad de que sea capaz de construir un espacio discursivo en la escena política, es decir, de que pueda hablar legítimamente en nom-

bre de las mujeres[15]. El feminismo no puede prescindir de un marco normativo que irracionalice y deslegitime el sistema de dominación patriarcal. El precio a pagar por la renuncia de este principio sería probablemente la disolución del movimiento.

3. Pactos entre mujeres y alianzas políticas

El feminismo, si aspira a volverse socialmente hegemónico y ganar espacio en el centro simbólico de la sociedad, debe apoyarse en una amplia red de pactos entre mujeres como muestra de su carácter inclusivo y señal de su eficacia política. El feminismo tiene que desarrollar una estrategia de vínculos con grupos de mujeres que no se autocomprenden a sí mismas como feministas para realizar acciones políticas concretas. Como señala Hobson, la construcción de una identidad feminista puede contribuir a la constitución de electorados, a la creación de una nueva conciencia feminista entre las mujeres y a su conversión en un actor social clave en las sociedades actuales. El reto del feminismo es crear una conciencia colectiva entre las mujeres, entre aquellos sectores sociales y grupos políticos con quienes establezca alianzas y entre la población en general.

El objetivo de los pactos entre mujeres debe ser la construcción de un espacio político feminista. Como señala Celia Amorós, no se trata sólo de tomar la palabra en el espacio público, lo que es fundamental. Se trata también de lo que se dice en él[16]. Se trata sobre todo de defender los intereses de las mujeres y quién ha articulado ideológicamente esos intereses ha sido el feminismo. La elaboración de un discurso feminista coherente, inclusivo y autónomo, presente en el espacio público, es la condición de posibilidad para un movimiento social que aspira a ser un actor colectivo con capacidad de intervención en la sociedad.

Razones estratégicas, y en ocasiones de supervivencia política, empujan a los colectivos oprimidos a articular sus luchas específicas en alianza con otros colectivos subordinados y a establecer vínculos entre sí. En efecto, puede existir un discurso feminista que ocupe un espacio del centro simbólico de la sociedad y un movimiento social con capacidad de movilización, pero al mismo tiempo carecer de canales políticos o instituciones para concretar las políticas feministas. El discurso feminista puede alcanzar grados razonables de hegemonía ideológica y de movilización política y sin embargo carecer de capacidad para abrir oportunidades políticas[17].

El discurso feminista no tiene sólo que persuadir a la sociedad de la racionalidad de sus objetivos políticos, sino que también tiene que encontrar los medios para imponerse a los intereses patriarcales de las élites mas-

culinas. Hay que desarrollar una estrategia de presiones en todos los ámbitos de la sociedad y frente a todos los colectivos que bien activa o bien pasivamente muestran resistencias a la emancipación de las mujeres. Para ello es necesario articular políticas de alianzas con otros sectores sociales. Y esto es particularmente relevante en el caso del feminismo debido a que en su seno confluyen todas las variables sociales: clase, raza, sexualidad, nacionalidad, etnia, etc. Un movimiento social fuerte no garantiza el éxito político si no se crean paralelamente canales políticos e instituciones que implementen las políticas de igualdad (institutos de la mujer, concejalías, direcciones generales de la mujer...). El feminismo no puede permitirse el lujo de ser sólo un movimiento social. Debe introducirse en todos los espacios de poder, institucionales y fácticos, hasta alcanzar presencias paritarias en todos los ámbitos de decisión. Amelia Valcárcel lo explica muy bien cuando subraya que el feminismo es una ideología racionalista e igualitaria que también ha de plantearse constituirse como una teoría de las elites[18].

Dice Offe[19] que en cada sociedad hay siempre algunas cuestiones hegemónicas que esa misma sociedad considera que merecen tener prioridad y deben de ser tratadas como centrales y respecto a las cuales se mide el progreso político. Pues bien, las vindicaciones feministas, y no sólo en los países occidentales, hoy son un elemento presente en nuestra cultura política y algunas de ellas participan de las configuraciones ideológicas hegemónicas. En muchas partes del planeta la cuestión de las mujeres está en la agenda política. Sin embargo, esa agenda política apenas ha comenzado a recoger todas las justas vindicaciones de las mujeres. Éste es un buen momento para la acción política. Al feminismo le queda aún mucho por decir y por hacer. Por eso, parafraseando a Celia Amorós, sí se puede y se debe decir que éste es un tiempo de feminismo.

Notas

1 AMORÓS, CELIA, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad,* Madrid, Cátedra, colección Feminismos, 1997; p. 56.

2 BENHABIB, SEYLA, «Desde las políticas de la identidad al feminismo social: un alegato para los noventa», en Elena Beltrán y Cristina Sánchez (Eds.): *Las ciudadanas y lo político,* Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma, Madrid, 1996; p. 25.

3 FRASER, NANCY, Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista», Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997. Para este debate, véase las páginas 229-250.

4 YOUNG, IRIS M., «Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal», en Carme Castells (Comp.): *Perspectivas feministas en teoría política,*

Barcelona, Paidós, 1996; pp. 99-126.

5 FREEMAN, JO, «La tiranía de la falta de estructuras», Madrid, Ed. Forum de Política Feminista, 1988; pp. 31-49.

6 POSADA KUBISSA, LUISA, *Sexo y esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista,* Madrid, horas y HORAS; p. 98.

7 POSADA KUBISSA, LUISA (1998), op. cit. véase capítulo «Guión: (Re)posición de tramas heredadas. En torno a Luce Irigaray»; pp. 79-103.

8 MURARO, LUISA, «Más allá de la igualdad», en Luisa Posada, op. cit.; pp. 119-129.

9 TOURAINE, ALAIN, *Movimientos sociales hoy,* Barcelona, Hacer editorial, 1990.

10 GELB, JOYCE, «Feminismo y acción política», en Russell Dalton y Manfred Kuechler (Eds.): *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político,* Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1992; pp. 193-217.

11 Esta idea ha sido señalada por Celia Amorós en las sesiones de trabajo del Proyecto «Feminismo, Ilustración y Postmodernidad», coordinado por ella misma; Universidad Complutense de Madrid, 1998.

12 JÓNASDÓTTIR, ANNA G. (1993), *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?,* Madrid, Cátedra, Col. Feminismos. Véase el Capítulo VII: «Sobre el concepto de interés, los intereses de las mujeres y las limitaciones de la teoría de los intereses»; pp. 209-251.

13 BENHABIB, SEYLA, op. cit.; p. 41.

14 HARSTOCK, NANCY, «Re-thinking modernism: minority versus majority theories», en *Cultural Critique,* nº 7; pp. 187-202.

15 HOBSON, BARBARA (1996), «Identidades de género. Recursos de poder y Estado de Bienestar», en *Las ciudadanas y lo político,* op. cit.; p. 80.

16 AMORÓS, CELIA, *Tiempo de feminismo. Sobre proyecto ilustrado, feminismo y postmodernidad,* op. cit.; p. 70.

17 HOBSON, BARBARA, op. cit.; p. 86.

18 VALCÁRCEL, AMELIA (1997), *La política de las mujeres,* Madrid, Cátedra col. Feminismos. Véase el Capítulo IV; pp. 71-87.

19 OFFE, KLAUS, *Partidos politicos y nuevos movimientos sociales,* Madrid, Ed. Sistema, 1992; p. 169.

III

SIMONE DE BEAUVOIR
EL FEMINISMO
COMO FILOSOFÍA GLOBAL



la familia filosófica de simone de beauvoir

Rosalía Romero
Doctora en Filosofía y Profesora Colaboradora en la Facultadad de Filosofía. Universidad de Sevilla

Hablar de la genealogía y de la descendencia de la obra de Simone de Beauvoir es una tarea ambiciosa para estas páginas. Su producción teórica es tan versátil como provocadora; es por ello, al menos en parte, que Beauvoir es interpretada desde perspectivas en liza; nominalistas y biologicistas se debaten por integrarla definitivamente en sus respectivas filas. Este hecho revela la calidad de la obra de la autora que en la historia del pensamiento feminista representa una generación unipersonal, no sólo en su aspecto sincrónico sino también diacrónico: *en soledad dio el paso* del feminismo reivindicativo al feminismo explicativo. La unipersonalidad sincrónica revela su genialidad, la unipersonalidad diacrónica nos induce a situarla, obviamente desde una mirada retrospectiva, en el lugar de una figura necesaria para comprender el puente entre el sufragismo y el feminismo radical de los años setenta.

Amelia Valcárcel en el primer capítulo de *Sexo y Filosofía*[1], dedicado a Simone de Beauvoir, recuerda que la obra de la filósofa existencialista abarca novela, ensayo, biografía, filosofía moral, filosofía política y análisis de la vejez y de la muerte. Y añade:

> «Tan equivocado sería considerar sólo sus aportaciones a la teoría feminista como olvidar que pudo hacerlas gracias a un esfuerzo filosófico excepcional, esfuerzo que borra esa estúpida imagen de *musa del existencialismo* a que se recurre cuando no se tienen ni ideas ni buena voluntad»[2].

Es así que por el lugar que ocupa, o debería ocupar, en la historia de la filosofía, la familia filosófica de Beauvoir es una *familia extensa.* La idea que modula este trabajo es «el feminismo como filosofía global», título de la mesa redonda celebrada el día que dedicamos a la autora de *El segundo sexo* en el Curso *Pensadoras del siglo XX;* a partir de los discursos con voluntad

globalizadora, pretendemos rastrear qué antecedentes culminan en su obra y qué consecuentes serían legítimos en virtud de sus presupuestos teóricos.

1. Antecedentes del feminismo filosófico de Simone de Beauvoir: tradición en la que se inscribe

Con el creciente índice de estudios sobre las mujeres y la filosofía se puede constatar la tendencia a hablar de «feminismo» en autores y autoras que han tematizado explícitamente nuevos roles sociales para el colectivo femenino. De este modo, muchos estudiosos han considerado a Platón como feminista por haber contemplado la posibilidad de que el gobierno ideal fuera compartido por hombres y mujeres. En contra de la creencia tradicional Amalia González Suárez[3] ha puesto de manifiesto que en Platón se trata de un *funcionalismo* que adjudicaría a las mujeres unos lugares subsidiarios de aquéllos que previamente había asignado a los varones. Por otra parte, se ha visto a Christine de Pizan, autora de *La cité des Dames* (1405), como la primera feminista. Es decir, allí donde el horizonte utópico o ideal ha señalado un lugar sin pretensiones de discriminación o marginalidad para el «segundo sexo», se ha querido ver un feminismo que conformaría una historiografía sobre la voluntad de superación de la discriminación de las mujeres. Hoy en día, sin embargo, sabemos que el diseño de un horizonte utópico no implica necesariamente el ejercicio de la crítica al presente en el que el propio discurso utópico se inscribe. Celia Amorós, en un análisis de los tratados no misóginos sobre las mujeres, ha establecido una diferenciación entre «memorial de agravios» que caracterizaría al discurso de Christine de Pizan y «vindicación», género este último iniciado en la obra de François Poulain de la Barre[4].

François Poulain de la Barre, filósofo cartesiano, ha sido muy poco conocido, a diferencia de sus contemporáneos racionalistas como Malebranche o Leibniz. Poulain no aparece en las Historias de la Filosofía; sale a la luz a mediados del siglo XX. Beauvoir cita un pasaje de su escrito «Sobre la igualdad de los sexos»[5] de 1673 antes de comenzar la Introducción al primer tomo de *El segundo sexo,* Los hechos y los mitos:

> «Todo cuanto ha sido escrito por los hombres acerca de las mujeres debe considerarse sospechoso, pues ellos son juez y parte a la vez».

Antes ha citado a Pitágoras, introductor del dualismo filosófico en occidente como si de una tautología se tratara:

«Hay un principio bueno que ha creado el orden, la luz y el hombre, y un principio malo que ha creado el caos, las tinieblas y la mujer».

En el escrito «Sobre la igualdad de los sexos» Poulain defiende la tesis *el intelecto no tiene sexo.*

«Es fácil observar que la diferencia de los sexos sólo es corporal y se limita a esa parte que sirve para la reproducción de los hombres»[6].

En contra del tradicional argumento de la «fuerza física» para explicar la diferencia entre los sexos, Poulain sostiene con argumentos empíricos que

«es inútil apoyarse tanto en la constitución del cuerpo para explicar la diferencia que se ve entre los dos sexos en relación con la mente»[7].

Como podemos observar este autor no niega que existan diferencias entre hombres y mujeres en relación con la mente. Pero la importancia de su filosofía radica en que la explicación de ese hecho no la atribuye a la biología o a esencias subyacentes. Él explicará este hecho a partir de la educación[8].

La afirmación *el intelecto no tiene sexo* es la consecuencia de haber llevado hasta las últimas consecuencias los principios del racionalismo de Descartes. En el *Discurso del método* su autor define la sustancia como «aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir». El cuerpo y el alma son definidas como dos sustancias distintas; el alma es pensamiento y como sustancia que es no cabe hablar ni de determinación ni de condicionamiento del cuerpo para ejercer su función: pensar. Poulain de la Barre, por consiguiente, sostiene que no existe ninguna *razón suficiente* para mantener a las mujeres fuera de las instituciones educativas. Su filosofía se construye explicitando la ilegitimidad de los discursos excluyentes y, por consiguiente, globalizando a toda la especie humana en su análisis filosófico.

Si la filosofía de Poulain de la Barre es una crítica a los discursos excluyentes, el feminismo del siglo XVIII se presenta como una crítica a los discursos pseudouniversalistas. El lema ilustrado «Igualdad, Fraternidad, Libertad» será la premisa para exigir globalizar a toda la especie humana en esa *tríada desiderativa.* Será precisamente la crítica feminista la que induce al cambio del término «fraternidad» por el de solidaridad. Fraternidad está connotado por su significado etimológico, es decir, significa solidaridad entre hermanos varones. La voluntad globalizadora del feminismo del siglo XVIII es de índole netamente política; ya no se apela a una supuesta «excelencia»[9] de las mujeres, sino que la pseudouniversalización ilustrada es objeto de crítica en virtud del concepto de «igualdad», tal y como se

encuentra en Olimpia de Gouges, en D'Alembert o en el Marqués de Condorcet[10].

La voluntad globalizadora que caracteriza al feminismo francés del siglo XVIII se encuentra magistral y sistemáticamente expresada en *Vindicación de los derechos de la mujer*[11] (1792) de Mary Wollstonecraft. Precisamente es una pensadora rousseauniana que hace una de las críticas más sólidas e inteligentes al que tradicionalmente se ha considerado uno de los máximos exponentes de la Ilustración. En esta obra su autora hace una defensa de la igualdad de la especie; como consecuencia de ello una defensa de la igualdad entre varones y mujeres; realiza una crítica radical a los prejuicios y exige una educación igual para niños y niñas, además de reclamar el derecho de las mujeres a la ciudadanía, es decir, en esta obra se encuentra el cúmulo de reivindicaciones y análisis feministas de la Ilustración perdedora tras la Revolución Francesa. Como Rosa Cobo afirma

> «se trata de uno de los textos fundacionales del feminismo a partir del cual este último no podrá desvincularse de la Ilustración»[12].

Como podemos observar, el *carácter globalizador* del feminismo anterior a Simone de Beauvoir tiene un marcado carácter reivindicativo y político. Sin embargo, no quisiéramos dejar de señalar un importante nexo de unión que se encuentra entre Mary Wollstonecraft y Simone de Beauvoir: la crítica a la conceptualización dualista de los sexos; hablamos de «conceptualización», es decir, de la manera de interpretar. Wollstonecraft se expresa como sigue:

> «Un deseo salvaje ha fluido de mi corazón a mi cabeza y no lo reprimiré aunque pueda excitar carcajadas. Deseo honestamente ver cómo la distinción de los sexos se confunde en la sociedad, menos en los casos donde el amor anime la conducta. Porque estoy completamente convencida de que esta distinción es el fundamento de la debilidad de carácter atribuida a la mujer»[13].

Por razones de espacio y de concreción de tema vamos a dejar para otra ocasión la cuestión del «amor», en la que se encontrarían diferencias importantes entre la autora de *Vindicación de los Derechos de la Mujer* y la autora de *El segundo sexo*. Sin embargo, queremos dejar apuntada la crítica feminista al dualismo conceptual en una línea de pensamiento que se caracteriza por la voluntad globalizadora y que tiene a Simone de Beauvoir como figura inflexible. El primer significado que le damos al carácter global del feminismo que culmina en Beauvoir está connotado por una visión de un feminismo de la igualdad y nominalista en su aspecto reivindicativo. En su obra *Final de cuentas*[14] Beauvoir se manifiesta así:

> «Rechazo absolutamente la idea de encerrar a la mujer en un gueto femenino (...). Para las mujeres, no se trata de afirmarse como mujeres, sino de convertirse en seres humanos de pleno derecho».

La filosofía de la Ilustración feminista francesa y la obra de Wollstonecraft constituyen referentes teóricos ineludibles para el movimiento sufragista, segunda ola del feminismo que tiene su momento fundacional en 1848 con la Declaración de Séneca Falls[15] y la independización del movimiento abolicionista, que centró su lucha contra la esclavitud de los negros. Durante el siglo XIX es en este movimiento de dimensión internacional donde se encuentra el carácter del feminismo con voluntad globalizadora, en el sentido que venimos utilizando el término, es decir, de ampliación de derechos y de justicia a toda la especie humana. De este presupuesto inicial, la especificidad del movimiento se concreta en la igualdad entre los sexos.

En el siglo XIX contamos con los escritos de Harriet Taylor y John Stuart Mill como antecedentes teóricos de la obra de Beauvoir y de los temas por ella abordados en *El segundo sexo.* Ambas figuras son ineludibles al estudiar el sufragismo[16]. Conjuntamente escribieron «Primeros ensayos sobre el matrimonio y el divorcio» (1832) y en 1851 Harriet Taylor publica «La emancipación de la mujer». Taylor hace una defensa de la igualdad civil y política entre varones y mujeres. John Stuart Mill hace una crítica radical a la situación de la mujer en el matrimonio: sometimiento a una opresión legal, educacional y moral. En «La sujeción de la mujer»[17] (1869) el filósofo utilitarista critica el naturalismo que ha caracterizado la visión sobre las mujeres y cuestiona el llamado «carácter femenino»: éste es resultado de la educación y no de la naturaleza[18].

2. La voluntad globalizadora de *El segundo sexo*

El carácter globalizador del feminismo en sus dos primeras etapas, siglos XVIII y XIX, es fundamentalmente de reivindicación y de ampliación de derechos. La importancia histórica que en ellos reside puede verse en la actualidad de sus discursos, entre otras muchas razones. La vigencia de sus análisis sobre las desigualdades entre los sexos convierte a los escritos que anteceden al feminismo filosófico de Simone de Beauvoir en clásicos. En esta ocasión no podemos utilizar el concepto de «clásico» con la alegría con que es utilizado por Habermas: «lo clásico es aquello que no muere». Los textos feministas incluidos en la familia filosófica de Beauvoir son clásicos, en una medida importante, porque hay un sistema que no ha perecido: el patriarcado. La igualdad en la educación, en la vida civil y polí-

tica, en el matrimonio, por citar algunos aspectos de la existencia humana, no ha llegado a conquistarse tal y como se han proclamado en los escritos de las y los feministas que nos preceden.

El segundo sexo no es una obra sobre la historia del feminismo. Es un libro de biología, de psicoanálisis, de marxismo, de historia, de mitología, en lo que respecta al primero de sus dos volúmenes. En el segundo tomo Beauvoir, que parte del principio existencialista «la existencia precede a la esencia», explica cómo llegamos a ser mujeres. Como existencialista describe y analiza las distintas formas de existencia que tienen las mujeres en la manera de estar en una sociedad sexualmente jerarquizada: subordinadas e incapacitadas para ser sujetos soberanos. Atendamos a sus propias palabras en uno de los pasajes donde expresa estas ideas:

> «A veces se opone el 'mundo femenino' al universo masculino, pero hay que volver a subrayar que las mujeres no han constituido nunca una sociedad autónoma y cerrada, sino que han sido integradas a la colectividad gobernada por los machos, donde ocupan un lugar subordinado»[19].

El segundo sexo no es simplemente una obra de feminismo. Podemos decir que en la obra de Beauvoir el feminismo ocupa el mismo lugar que la Metafísica en la filosofía de Aristóteles. La Metafísica, dice el estagirita, «es la ciencia de todas las ciencias»; el Feminismo en *El segundo sexo* es el saber de todos los saberes: en el sistema filosófico de Beauvoir se analiza la opresión de las mujeres interdisciplinar y multidisciplinarmente.

A partir de Beauvoir ninguno de los saberes abordados puede prescindir de la crítica de esta obra. Es decir, en todas las disciplinas del saber a las que Beauvoir aplicó la crítica, se ha introducido la perspectiva feminista. Y no sólo eso, sino que a partir de Beauvoir la teoría feminista tiene un carácter interdisciplinar: son necesarios los datos aportados por los diversos saberes para tener una visión global de la opresión de las mujeres. ¿Sería posible hacer la crítica a la imagen rousseauniana de «la madre» presentada en el *Emilio* sin contar con los datos de la historia o con los datos de la antropología? Evidentemente la imagen naturalista defendida por Rousseau no podría deconstruirse si no conociéramos que no siempre fue así, ni que en todas las culturas es de la misma manera[20]. Este es un ejemplo de la necesidad de la historia y de la antropología, por citar algunas disciplinas, para hacer la crítica a un discurso filosófico.

Por otra parte, el carácter global, novedoso, del feminismo de *El segundo sexo* es su carácter multidisciplinar. Las ideas fundamentales de la tesis de Beauvoir son: la mujer es una construcción social y el patriarcado no es un sistema natural. Para ello nuestra autora explica que aprendemos a ser muje-

res a través de un aprendizaje en las distintas edades de la vida por medio de una socialización diferenciada (sociología) que genera una conciencia mistificada (psicología). Tales hechos, diferencia y mistificación, son avalados y reforzados por distintos discursos (psicoanálisis, materialismo histórico, mitología) y se hace creer que el origen está en los instintos y hormonas (biología). La crítica a estas creencias culturales tradicionales son argumentadas con una visión histórica, en la que se incluye una hipótesis acerca del momento fundacional del sistema de dominación masculina (historia).

La tesis «la mujer es una construcción social» es un antecedente del concepto de «género» que se abre paso en la sociología de la década de los años sesenta[21], y es un concepto clave del pensamiento sobre los sexos en las últimas décadas del siglo. Del mismo modo que ontogenéticamente Beauvoir no entiende que la subordinación femenina tenga su raíz en la biología, su análisis filogenético del sistema de dominación masculina tampoco apelará al biologicismo. Atendamos a su originalidad en la manera de explicar el principio del sistema de dominación masculina.

Beauvoir explica[22] que en las hordas primitivas la sangre es algo más que un alimento; si no fuese así no tendría mayor valor que la leche. Por ello, advierte que el cazador no es un carnicero, pues corre peligro en su lucha contra los animales salvajes. El guerrero pone su vida en peligro para proteger a la horda o al clan al cual pertenece. Por tanto, la vida no es el valor supremo para el hombre, sino «que debe servir a fines más importantes que ella misma». *El origen de la subordinación de la mujer está en su exclusión de las expediciones guerreras, porque el hombre muestra su superioridad sobre los animales al arriesgar su vida, no al darla.* Por eso, sostiene Beauvoir, «la humanidad acuerda superioridad al sexo que mata y no al que engendra».

La llave del misterio reside en que, en el macho humano, mantener su especie no consiste en la pura repetición de la creación, sino que asegura la repetición de la vida al trascenderla, y a través de esa superación crea valores que niegan el valor a la pura repetición. Por el contrario, la hembra humana es abocada a un supuesto «destino biológico». Al no participar en las expediciones guerreras, no se le adjudica ningún proyecto ni ninguna actividad, pues «engendrar y criar no son *actividades,* sino funciones naturales».

3. Algunas interpretaciones sobre «el cuerpo»

La manera de entender el cuerpo depende de una concepción filosófica previa; o dicho de otro modo, revelaremos una filosofía al exponer la comprensión sobre el cuerpo. El pensamiento de Beauvoir ha sido muy sus-

ceptible de interpretaciones divergentes; pero este hecho no debe extrañarnos si tenemos en cuenta las distintas y dispares interpretaciones que se han desarrollado sobre los grandes sistemas filosóficos. Y la filosofía de Beauvoir no es una excepción.

Teresa López Pardina, a diferencia de la interpretación de Michèle Le Doeuf[23], sostiene que entre el existencialismo de Beauvoir y el de Sartre en *El ser y la nada* hay diferencias ineludibles. Entre tales diferencias López Pardina encuentra que los conceptos de «situación» y de «sujeto» cobran en Beauvoir una coloración particular y propia, a diferencia no sólo de Sartre sino de otros filósofos existencialistas:

> «El sujeto para Beauvoir no tiene una libertad absoluta desde el momento en que, en todas las acciones que emprende, su libertad está más o menos cercenada por la situación»[24].

En el ámbito anglosajón Beauvoir ha sido notablemente susceptible de interpretaciones que entienden que «el cuerpo» de la mujer es clave para explicar su subordinación y de interpretaciones directamente biologicistas. Maggie Humm en *The Dictionary of feminist theory* dice sobre nuestra autora, entre otras cosas, que en su teoría

> «la alienación de las mujeres deriva en parte de su cuerpo -especialmente de su capacidad reproductora[25]».

Y, entre sus seguidoras, destaca en primer lugar Shulamith Firestone; en su obra *La dialéctica del sexo,* uno de los ensayos más brillantes del Feminismo Radical, escrito cuando su autora tenía veinticinco años, y dedicado a la autora de *El segundo sexo,* sostiene que la raíz de la opresión de la mujer hay que buscarla en la biología. Del mismo modo defiende que la opresión de la mujer y la opresión de los infantes están inextricablemente unidas. En consecuencia, no podemos hablar de la liberación de las mujeres sin la liberación del niño, así como tampoco sería posible liberar a las niñas y a los niños sin liberar a las mujeres, porque la raíz de ambas opresiones es la misma. Así, Firestone hace la siguiente declaración de principios:

> «El núcleo de la opresión femenina hay que buscarlo en sus funciones procreadoras y de crianza»[26].

Firestone parte de algunas afirmaciones que Simone de Beauvoir hace en *El segundo sexo* para sostener que fue la biología reproductiva de la mujer la razón de su opresión original e ininterrumpida después, y cita algunos pasajes de la obra aludida tales como:

«Desde los orígenes de la humanidad su *ventaja biológica* permitió al varón afirmar su condición de ser autónomo y soberano, posición de la que jamás ha abdicado»[27].

Celia Amorós, en su crítica a Shulamith Firestone, sostiene que existe una incomprensión de Simone de Beauvoir por parte de Firestone[28]. La autora de *La dialéctica del sexo,* quizás por su formación periodística y no filosófica, señala Celia Amorós, no tuvo en cuenta el sentido de los supuestos existencialistas sobre los cuales elabora su teoría Simone de Beauvoir. La filósofa existencialista había señalado, precisamente, la servidumbre reproductiva como un handicap para la mujer. Pero no se puede decir que, para Beauvoir, la biología, la servidumbre reproductiva sea la causa, en sentido directo, de la opresión de la mujer, sino a través del rodeo de cómo esta servidumbre biológica es redefinida por la cultura. Es decir, la biología en sí misma no es lo que da la clave, sino la manera como la cultura ha redefinido la biología, porque, en principio, las funciones reproductoras de la mujer podrían haber sido valoradas culturalmente de otro modo. A favor de la lectura de Amorós atendamos a un pasaje de la obra de la filósofa existencialista:

«La lucha de sexos no se encuentra directamente implícita en la anatomía del hombre y de la mujer. En verdad, cuando se la evoca, se acepta como cosa sabida que en el cielo intemporal de las Ideas se desarrolla una batalla entre esas dos vagas esencias: el Eterno femenino y el Eterno masculino. Y no se advierte que ese titánico combate asume sobre la Tierra dos formas totalmente distintas, que corresponden a distintos momentos históricos»[29].

Otro de los trabajos, entre los clásicos del feminismo, que interpreta, a nuestro juicio, equívocamente la tesis de *El segundo sexo* sobre el origen de la opresión de las mujeres es: «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?» de Sherry Ortner[30]. Este artículo, también dedicado a Simone de Beauvoir, data de 1972.

Ortner rechaza la perspectiva del determinismo biológico y explica el hecho pancultural de la opresión de las mujeres buscando otros universales culturales. Esta autora se pregunta

«¿Qué puede haber en la estructura general y en las condiciones de la existencia comunes a todas las culturas que conduzca, en todas las culturas, a conceder un valor inferior a las mujeres?»

En su sentido más general, Ortner entiende que hay una cosa que corresponde a esta descripción: la naturaleza.

> «Por supuesto, todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres»[31],

afirma Ortner. Su tesis es que las mujeres son consideradas «simplemente» más próximas a la naturaleza que los hombres. En el desarrollo de su argumentación Ortner dice hacerse eco de las tesis de Beauvoir:

> «En la medida en que el libro de Beauvoir es ideológico (se refiere a *El segundo sexo*), su investigación de las situaciones fisiológicas de la mujer parece justa y exacta. Porque es un hecho que, en proporción, una mayor parte del cuerpo femenino, durante un mayor período de su vida, y con un cierto -a veces gran- costo de su salud personal, fuerzas y estabilidad general, se ocupa de los procesos naturales relativos a la reproducción de la especie»[32].

Ortner se remite, para argumentar su interpretación, a la explicación histórica de Beauvoir que hemos expuesto más arriba: la clave de todo el misterio estriba en que el macho humano no perpetúa su especie mediante la repetición de la vida, sino trascendiendo la vida.

No cabe duda de la extraordinaria calidad del trabajo de Ortner; sin embargo, nos parece que olvida algo importante: inmediatamente antes de escribir «la clave de todo el misterio», Beauvoir ha explicado la importancia del hecho de la exclusión de las mujeres de las expediciones guerreras, idea que Ortner no nombra ni tiene en cuenta. Lógicamente este hecho pone de manifiesto que los machos humanos ejercieron su libertad «dessituándose» de la responsabilidad del cuidado de la prole, o del cuidado de sus hijos. Con lo cual, desde una lectura existencialista, no sería el cuerpo ni la capacidad creadora de la mujer, sino la manera de interpretar ese hecho y significarlo socialmente, extendiendo la crítica de Celia Amorós a Shulamith Firestone, a esta otra intérprete y seguidora de nuestra filósofa.

4. A modo de conclusión

No es de extrañar que Beauvoir haya sido interpretada desde distintas perspectivas teóricas. Este hecho revela la complejidad de una obra que:

a) por un lado, no desdeña la importancia del dato biológico del sexo; y

b) por otro, construye su filosofía a partir de una perspectiva existencialista propia.

De todas formas, nos parece que, quizás, para situar a Beauvoir en su justo lugar, habría que distinguir su relación con Lévi-Strauss de su relación con Hegel. Beauvoir utilizó el concepto de «otredad» -en su sistema las mujeres son «las otras»- frente al de Mismidad -los Mismos son los varo-

nes-. Pero esta utilización no implica que Beauvoir categorice dicotomizando, como ocurre en el estructuralismo. Más bien lo entiende hegelianamente, es decir, con una connotación más dialéctica. En su obra existen razones de sobra para argumentar esta conclusión, pero nos atendremos sólo a lo que hemos hablado en este artículo:

1. En la figura de Beauvoir culmina un feminismo globalizador de reivindicaciones que, si bien políticamente entiende el problema de la mujer en el marco de su grupo, epistemológicamente no presupone que existan diferencias probadas entre los sexos para mantener la diferencia. Prueba de ello son tanto los principios de los que parte como los ideales que proclama.

2. De la obra de Beauvoir parte un feminismo globalizador que afecta, directa o indirectamente, a diversas ramas del saber; este afecto es necesario para ejercer la crítica al actual «estado de la cuestión de las mujeres» en el globo.

Las dos acepciones del feminismo como «filosofía global» están en Beauvoir. El olvido implicaría una gran pérdida para el feminismo. Y eso no es lo que queremos. El pensamiento de Beauvoir es un clásico también en el sentido habermasiano. Tiene la belleza de la genialidad.

Notas

1 Amelia VALCÁRCEL, *Sexo y Filosofía.* Sobre «Mujer» y «Poder». Barcelona, ed. Anthropos, 1991.

2 Idem., pág. 34.

3 Cfr. Amalia GONZÁLEZ SUÁREZ, *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía de Platón.* Madrid, ediciones Clásicas, 1999

4 Celia AMORÓS, *Tiempo de Feminismo.* Madrid, ed. Cátedra, 1997, cap. I: «Por un sujeto verosímil».

5 François POULAIN DE LA BARRE, «Sobre la igualdad de los sexos», traducción castellana en Alicia PULEO (ed.), *Figuras del otro en la Ilustración francesa,* Madrid, Escuela Libre editorial, 1996.

6 Idem., págs. 153-154.

7 Idem., pág. 158.

8 Cfr. François POULAIN DE LA BARRE, *De la Educación de las Damas.* Trad. cast. de Ana Amorós. Madrid, ed. Cátedra, 1993.

9 Cfr. François POULAIN DE LA BARRE. *De la Educación de las Damas,* op. cit.

10 Cfr. CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT, y otros. *La Ilustración olvidada.* La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Edición de Alicia H. PULEO. Madrid, ed. Anthropos, 1993.

11 Mary WOLLSTONECRAFT. *Vindicación de los Derechos de la Mujer.* Edición de Isabel BURDIEL. Madrid, ed. Cátedra, 1996.

12 Cfr. Rosa COBO, «La construcción social de la mujer en Mary Wollstonecraft» en Celia AMORÓS (coord.), *Historia de la Teoría Feminista.* Madrid, ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1994, pág. 24.

13 Mary WOLLSTONECRAFT, *Vindicación de los Derechos de la Mujer,* op. cit., pág. 185.

14 Simone de BEAUVOIR, *Final de cuentas,* Barcelona, ed. Edhasa, 1990.

15 Cfr. Alicia MIYARES, «Manifiesto de Séneca Falls», *Leviatán,* nº 75, primavera de 1999.

16 Cfr. Alicia MIYARES, «Sufragismo» y cfr. también Ana DE MIGUEL, «Deconstruyendo la ideología patriarcal». Un análisis de «La sujeción de la mujer» en Celia AMORÓS, *Historia de la Teoría Feminista.* Madrid, ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1994.

17 Los ensayos citados están recogidos en John STUART MILL y Harriet TAYLOR MILL, *Ensayos sobre la igualdad sexual.* Trad. cast. de Pere Casanelles. Barcelona, ed. Península, 1973.

18 Sobre este autor puede verse el artículo de Ana DE MIGUEL, «El feminismo y el progreso de la humanidad: democracia y feminismo en la obra de J. S. Mill» en Celia AMORÓS, *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración.* Madrid, ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, 1992.

19 Simone DE BEAUVOIR, *El segundo sexo.* T. II. La experiencia vivida. Trad. cast. Pablo Palant. Buenos Aires, ed. Siglo Veinte, 1987, pág. 381.

20 Para un análisis de Rousseau desde una perspectiva feminista cfr. Rosa COBO, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau.* Madrid, ed. Cátedra, col. «Feminismo», 1995.

21 Cfr. Robert STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle.* Trad. francesa de Monique Novodorsqui. Éd. Gallimard, 1978.

22 Cfr. Simone DE BEAUVOIR, *El segundo sexo.* T. I. Los hechos y los mitos, op. cit. págs. 87-88.

23 Le Deoeuff sostiene que Beauvoir lleva el sartrismo más allá de sus posibilidades y que incorpora a su perspectiva feminista elementos teóricos ajenos; cfr. Michèle LE DOEUFF, *El estudio y la rueca.* De las mujeres, de la filosofía, etc.. Trad. cast. de Oliva Blanco Corujo. Madrid, ed. Cátedra, col. Feminismos, 1993.

24 Teresa LÓPEZ PARDINA, «Prólogo a la edición española» en Simone DE BEAUVOIR, *El segundo sexo.* Madrid, ed. Cátedra, col. Feminismos, 1998, pág. 12. Para un análisis pormenorizado sobre Beauvoir puede verse el ensayo de esta misma autora *Simone de Beauvoir.* Una filósofa del siglo XX. Cádiz, Publicaciones de la Universidad, 1998.

25 Maggie HUMM, *The Dictionary of feminist theory.* Ohio State University Press, 1995.

26 Shulamith FIRESTONE, *La dialéctica del sexo.* Trad. cast. de Ramón Ribé Queralt. Barcelona, ed. Kairós, 1976, pág. 93.

27 Citado en Shulamith FIRESTONE, *La dialéctica del sexo,* op. cit., pág. 94.

28 Celia AMORÓS, «'La dialéctica del sexo' de Shulamith Firestone», en *Historia de la Teoría Feminista,* op. cit., pág.158.

29 Simone DE BEAUVOIR, *El segundo sexo.* T. II. La experiencia vivida, op. cit., pág. 504.

30 Sherry ORTNER, ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?, en Olivia HARRIS y Kate YOUNG. *Antropología y feminismo.* Trad. cast. de Antonio Desmonts. Barcelona, ed. Anagrama, 1979.

31 Idem., pág. 116.

32 Idem., pág. 117.

la filosofía de simone de beauvoir

Teresa López Pardina
Doctora en Filosofía. Catedrática de Enseñanza Secundaria.

Si bien Beauvoir tiene una obra extensa, lo más relevante, a mi modo de ver, es la filosofía y por eso voy a ocuparme de ella.

Nuestra autora, sin embargo, no se consideraba filósofa porque atribuía al término filósofo el estricto sentido de creador de un sistema y, según este criterio, filósofo sólo lo era Sartre. Por otra parte, en su autobiografía (*La force de l'âge*), cuando habla de sus comienzos como escritora y de las dificultades que tuvo, nos dice que a pesar de su impotencia y sus fracasos iniciales siempre estuvo convencida de que

> «un día escribiría libros que se editarían. Serían exclusivamente novelas, pensaba, pues a mis ojos ese género superaba a todos los demás»[1].

Los comienzos de su escritura filosófica son dos pequeños tratados de moral: *Phyrrus et Cinéas (1944)* y *Pour une morale de l'ambigüité (1947)* traducidos respectivamente por *¿Para qué la acción?* y *Para una moral de la ambigüedad.* Antes del primero había escrito su primera novela y entre el primero y el segundo publicó otras dos novelas y una obra de teatro. Así pues, su obra filosófica surge yuxtapuesta a la obra literaria y es menos abundante.

Desde el comienzo se muestra como una filósofa existencialista, pues como declara también en *La force de l'âge:*

> «Si me pareció tan natural adherirme al pensamiento de Kierkegaard, al de Sartre, y hacerme «existencialista» es porque toda mi historia personal me preparaba a ello; desde la infancia mi temperamento me había inclinado a dar crédito a mis deseos y a mi voluntad. Entre las doctrinas que me habían formado intelectualmente había elegido las que fortalecían esta disposición. Ya a

los diecinueve años estaba convencida de que le correspondía al ser humano y sólo a él dar un sentido a su vida, y que basta con eso»[2].

Surgen estos primeros escritos filosóficos de una manera ocasional. El primero por encargo del editor Grenier que preparaba una colección sobre las tendencias ideológicas de la época; el segundo por petición de un amigo a quien había comentado que era posible fundar una moral sobre *El ser y la nada* si se convertía el simple deseo de ser en una asunción de la existencia. Y es que Beauvoir unas veces filosofa continuando el sartrismo, otras tratando de esclarecer problemas que antes nadie había atisbado, pero siempre a su manera, que no es la misma de Sartre. Por otra parte, ningún otro escritor existencialista desarrolló una moral sistemática. Sartre lo inició en sus póstumos *Cahiers pour une morale*, pero no lo llevó a término.

Desde el punto de vista filosófico, las principales aportaciones de Beauvoir en *Pyrrhus et Cinéas* son la incorporación del prójimo en la acción moral y el sentido fuerte de la noción de situación; ambas contribuciones distancian su reflexión filosófica de la de Sartre. En cuanto al contenido, trata de la relación entre la experiencia individual y la realidad circundante, es decir, del horizonte de la acción humana, tema existencialista por sí mismo y por lo que tiene de análisis del tiempo presente: Francia ocupada por los alemanes. Se trata de dar respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué soy? ¿Sobre qué fondo se proyecta mi acción?
2. ¿En qué contexto y con qué características se desenvuelve la actividad humana en el plano ontológico y en el ético?

A la primera pregunta la respuesta es: el ser humano es un ser ligado a su entorno y a sus prójimos, que se identifica con lo que se compromete, esto es, con sus proyectos. Es un ser trascendente cuyas acciones se proyectan sobre un futuro indefinidamente abierto.

A la segunda pregunta responde: el contexto en el que se desarrolla la acción moral es un mundo de personas y de cosas. El peso de las personas es tan fuerte que podemos decir que no nos sucede nada si no es por los otros, empezando por el nacimiento. Los otros son como el aire que posibilita a la paloma volar ofreciéndole su resistencia, según la metáfora kantiana. Los otros son la facticidad de nuestra situación. Y aquí he de explicar la noción beauvoireana de situación, que difiere de la sartreana. Para Sartre, como para Beauvoir, libertad significa que podemos realizar nuestros proyectos, mientras que la situación es la contextualización de la libertad; nuestros proyectos se realizan en un mundo de personas y de cosas, tienen que encarnarse en un contexto. No hay libertad sin situación y no hay situación sino por la libertad. Ahora bien, para Sartre nuestra libertad es siempre absoluta y la situación es siempre redefinida por el proyecto: así, si

soy asmático y quiero escalar una montaña soy tan libre como el escalador de profesión; si decido escalar «cargaré» con esa dificultad y escalaré tan libremente como el otro. Para Beauvoir, sin embargo, si bien constitutivamente somos, como piensa Sartre, seres absolutamente libres, la situación condiciona nuestra libertad: la esclava en el harén, como ser humano, es tan libre como la mujer europea, pero no puede cumplir su libertad como ésta porque la situación no lo propicia. La situación es como el «afuera» de la libertad, los obstáculos que me impiden o las posibilidades que me facilitan, en una u otra medida, llevar a cabo mi acción libre. En la medida en que somos situación para nuestros prójimos aumentamos o disminuimos las posibilidades de realizar su libertad, de ejercer su trascendencia: si invento el avión, le doy a la gente la posibilidad de llegar antes a su destino de viaje. Si ayudo al parado dándole trabajo, le permito ejercer su derecho a trabajar. Si mato al carcelero para escapar con mis compañeros, posibilito a mis compañeros ejercer su libertad huyendo; lástima que el carcelero no pueda ser también un compañero. Beauvoir justifica la violencia en favor del ejercicio de la trascendencia, aunque a veces no pueda haber trascendencia para todos. Es el tema de *Las manos sucias de Sartre:* la grandeza y la miseria de los proyectos humanos. Pero aquí se discute y se decide a favor de la magnitud de la trascendencia que posibilita. En términos generales, una acción es moral en la medida en que posibilita el ejercicio de la libertad, cuando arrastra la liberación de la libertad de los otros al cumplir la propia libertad. Y el hombre bueno es como el jefe de una expedición que traza en su marcha un nuevo camino y que incesantemente se vuelve hacia atrás para reunir a los rezagados y vuelve sin cesar hacia adelante para conducir más allá a su grupo.

Pour une morale de l'ambigüité es una obra escrita, en parte, como defensa del existencialismo y consiste en un verdadero tratado de moral por su contenido. Porque:

1. Se establecen los fundamentos de la moral.
2. Se analizan las malas conductas o comportamientos inmorales.
3. Se analizan los problemas que suscita la vida moral. Veamos cada una de estas partes.

1. En la primera, se parte de la idea de que la acción moral consiste en una asunción de la existencia. Ontológicamente el ser humano es libertad, proyecto de ser, pasión inútil según Sartre. Pero -aclara Beauvoir- en el sentido de que esa pasión *no tiene* ninguna razón, lo cual no quiere decir que no pueda justificarse a sí misma, *darse razones* de ser que aún no tiene en el plano puramente metafísico. Para Beauvoir, si somos pero no nos queremos libres, nos quedamos en la pura contingencia en el plano ontológico (Lo cual no significa rechazo de la libertad, sino solamente falta de encau-

zamiento; encauzarla supone pasar al plano moral). Si nos queremos libres, si nos asumimos aceptando nuestros proyectos, pasamos al plano de la moralidad. (Para el existencialismo de Sartre y de Beauvoir, la ética se imbrica en la ontología).

Por otro lado, se da una ambigüedad en la condición humana. De una parte, el ser humano se considera el ser más importante al cual deben subordinarse todas las acciones. Pero en muchas ocasiones se encuentra con que las exigencias de la acción lo reducen a tratarse unos a otros como instrumentos o como obstáculos; en definitiva, como medios. Y los logros humanos son también ambiguos: hemos inventado la fisión atómica, pero es un invento que puede destruirnos.

Para alcanzar su verdad, el ser humano no debe tratar de borrar la ambigüedad de su condición sino, al contrario, asumirla. En esto consiste la «conversión» existencialista que es no considerar mis fines-proyectos como absolutos, sino considerarlos sólo en relación con la libertad que los proyecta, como valores que erigimos y de los que nos responsabilizamos. Cada uno de nosotros, como sujeto singular, somos fuente de valores. Pero estamos separados; podemos proyectar diversos fines en diversas situaciones. De ahí que la moral existencialista sea una moral de la ambigüedad, porque no hay un bien fijo. El bien lo creamos con nuestros proyectos diversos que afirman valores diversos. También podemos unirnos para fines comunes; pero todo es fruto de nuestra conciencia-libertad individual.

Y ya sabemos -desde *Pyrrhus et Cinéas*- que el contenido de esta moral existencialista, que es una moral formal, consiste en «liberar la libertad». Es decir, asumir nuestra existencia de seres libres que equivale a realizar nuestra libertad liberando, a su vez, la de los demás. Ello requiere, como vimos en el tratado anterior, que la situación lo haga posible. Hay situaciones privilegiadas en las que la libertad puede cumplirse en grado máximo y otras en las que las posibilidades de realizar la libertad son mínimas, situaciones de esclavitud. Existe una jerarquía entre las situaciones: la libertad que tiene el analfabeto del tercer Mundo de descubrir un teorema matemático es prácticamnete nula, dada su situación de miseria económica y cultural. La libertad de una mujer estadounidense de acceder a la Universidad es mayor porque su situación le brinda mayores posibilidades.

2. Sigue el análisis de las malas conductas o comportamientos inmorales. En esta parte traza Beauvoir una galería de tipos inmorales *more hegeliano,* que va del *sub-hombre* al *apasionado,* pasando por el *hombre serio,* el *nihilista* y el *aventurero.* Todos ellos son inmorales porque ninguno asume plenamente su existencia de ser libre; ninguno realiza plenamente su libertad. El mayor inmoralista, el *sub-hombre* es el que no tiene proyectos propios, se adhiere a opiniones ajenas y se esconde tras cualquier etiqueta. Es

el que se puede poner al servicio de cualquier programa (racismo, totalitarismo, fanatismo religioso). Le sigue en la escala de inmoralistas el *hombre serio* -figura muy criticada en los escritos sartreanos- que es el que se refugia en los valores establecidos, el conservador de todos los tiempos, el burgués que defiende «lo que siempre ha sido y será» porque siempre ha sido así. Por negarse a reconocer que el valor del fin que erige lo constituye libremente él mismo, el hombre serio se hace esclavo de los fines ya establecidos que hace suyos. Olvida que todo fin es al mismo tiempo un punto de partida y que la libertad es el único fin al cual debe destinarse el hombre. Pasando por el *nihilista* y el *aventurero,* llegamos finalmente al apasionado, el menos inmoral de los inmorales. El apasionado es el que hace proyectos fijado en un sólo objeto y niega todo lo que no sea objeto de su pasión. Recorta el mundo, encierra su subjetividad en una parcela, se resiste al movimiento de la libertad que se quiere infinita. Es el caso del artista que tiene a la obra de arte como ídolo absoluto; el de un amor posesivo que coarta la libertad del amado frente al auténtico amor que consiste en reconocer al otro como libertad.

3. En tercer lugar analiza Beauvoir los problemas que suscita la vida moral. Aquí se tratan los problemas clásicos de toda moral. Si en nuestra moral existencialista ser moral es asumir la existencia, es decir, quererse libre, realizar la libertad, ¿cómo se realiza la libertad y con qué problemas nos encontramos al realizarla? La libertad -nos dice Beauvoir- no se realiza sino comprometiéndose en el mundo. Y este compromiso se plasma en comportamientos determinados. Hay seres humanos que no pueden justificar su vida más que con una acción negativa, porque la sociedad ha desconectado para ellos los fines de la trascendencia y ésta se ve reducida a caer inútilmente sobre sí misma: son los oprimidos. Lo que explica la posibilidad de la opresión es la interdependencia de los humanos, pues si mi libertad requiere para su realización un futuro abierto y son los demás quienes me lo cierran, me cortan el futuro y me cosifican al obligarme a la inmanencia. Al oprimido no queda otra alternativa que la violencia. Si bien la causa de la libertad interesa a todos, al oprimido se le presenta como necesidad inmediata. En la moral existencialista la libertad no es ya una necesidad, sino una exigencia moral.

Y con esta discusión entramos en la primera de las antinomias que se le presentan a la buena voluntad moral, la de la *violencia del oprimido.* El rechazo del opresor a la afirmación de la libertad encarna a los ojos de los hombres y mujeres de buena voluntad lo absurdo de la facticidad. La moral, que busca el triunfo de la libertad sobre la facticidad, pide la supresión del opresor. Y puesto que sólo podemos actuar sobre su presencia objetiva, no tenemos otro remedio que tratarlo como cosa, hacerle violencia. El

opresor, así, se convierte en oprimido y los que lo violentan se vuelven señores, tiranos, verdugos. Y es que para lograr la libertad de todos hay que tratar a algunos como cosas. Es tan escandaloso el hecho de la opresión -el usar la libertad para reprimir la libertad- que el otro escándalo, el de la violencia del oprimido, queda prácticamente anulado ante aquél. Además, a veces, esta violencia del oprimido actúa (injustamente) contra personas que, perteneciendo al grupo de los opresores, lo son por ignorancia, tabúes, confusión de valores. Es el caso, durante la guerra y la ocupación, de los jóvenes nazis de dieciseis años que morían gritando «¡Heil Hitler!». Esta juventud no era culpable, el odio del oprimido lo era contra sus mentores; habría habido que poner a estas víctimas en presencia de la libertad, demostrarles que estaban equivocados. Pero la urgencia de la lucha lo impedía, nos dice Beauvoir. Y esto es una paradoja moral.

La siguiente antinomia moral es la que opone la *libertad de uno* a la *libertad de muchos.* Los regímenes autoritarios, los gobiernos totalitarios imponen sacrificios al individuo en nombre de la colectividad. Unos en términos idealistas y morales (los fascismos) y otros en términos realistas y positivos (los marxistas) excusan, en nombre de la utilidad, el escándalo de la violencia de los individuos. Esto es otra antinomia y otra paradoja para Beauvoir que, como buena existencialista, piensa que el individuo tiene un valor singular e irreductible, que puede aceptar el sacrificiio de su vida por una ampliación global de la libertad en la sociedad, pero cuando esto se basa en una creencia nos hace dudar.

Otra antinomia es la de *presente-futuro.* Si bien para el existencialismo la acción moral se configura como un proyecto en el futuro, lo cual implica cierta valoración del futuro, el problema es cómo valorar el futuro en cada momento presente. Rechaza la idea hegeliana de que el futuro suponga un desarrollo armónico de las libertades reconciliadas porque esto sería admitir que la historia tiene un sentido y, por tanto, cierto determinismo imposible de admitir para una existencialista. Las libertades están separadas, las aventuras humanas se destacan sobre el fondo del tiempo, finitas de una en una, aunque abiertas a la infinitud del porvenir. En definitiva, a nosotros nos toca decidir sobre la oportunidad de nuestras acciones y medir su eficacia sin conocer todos los factores en juego. Sartre había hablado de la angustia ante la libertad. Beauvoir nos dice que toda elección tiene lugar en la ambigüedad y lo único que nos cabe es tomarla como una hipótesis por la que apostamos, del mismo modo que el científico formula hipótesis para explicarse el mundo.

La última antinomia es la de *medios-fines.* Partiendo de que para el existencialismo el individuo concreto y singular es el centro de la acción moral, el bien de un individuo o de un grupo merece ser tomado como el fin abso-

luto de la acción. No estamos, sin embargo, autorizados a decidir en qué consiste ese bien: si impido a un suicida quitarse la vida, habré de darle razones para vivir. La moral existencialista rechaza cualquier principio de autoridad. Por eso podemos formular como un primer principio de esta moral: «Trata al prójimo como una libertad por consideración a su libertad». Este es un principio que debe servirnos de hilo conductor, es un método, indica la dirección moral cuya concreción hemos de construir en cada momento. Hay que desconfiar de la política que pone siempre ideas abstractas como fines: la Nación, el Imperio, la Economía. La violencia por el fin nunca se justifica *a priori*. Hay que conocer los fines, confrontar en cada caso los valores existentes con los valores propuestos y buscar siempre liberar la libertad.

Como conclusión, termina con unas puntualizaciones acerca de la moral existencialista afirmando que:

1. Es una moral individualista pero no solipsista, porque define al individuo en relación con otros individuos.

2. Tal individualismo no lleva a la anarquía del placer. El ser humano es libre, pero en su libertad encuentra la ley; es decir, la libertad implica responsabilidad.

3. Las cosas tienen el precio que les dan los humanos. El ser humano es el creador de valores.

4. Cualesquiera que sean las dimensiones del mundo que nos rodea, somos libres y lo somos absolutamente si elegimos querer nuestra existencia en su finitud, abierta al infinito. El *summum bonum* de esta moral sería un mundo donde la autenticidad de cada individuo armonizase con la existencia auténtica de todos los demás. Beauvoir, más pragmática y más ilustrada que Sartre, ve posibilidades para un mundo así.

El *segundo sexo* es el ensayo filosófico más conocido de Beauvoir y tal vez el más importante. En la teoría feminista es un hito que enlaza el feminismo sufragista con el feminismo radical de los setenta en la línea de la tradición ilustrada. Es curioso que un libro tan importante en la historia del feminismo no surgiera por una motivación política, sino por una motivación personal. En sus *Memorias* nos cuenta[3] que después de terminar *Para una moral de la ambigüedad* sintió de nuevo el deseo de escribir, esta vez sobre ella misma. Empezó a pensar que el hecho de ser mujer no le había afectado en absoluto en su vida. Lo comentó con Sartre y este le hizo observar que no había sido educada igual que un chico. Empezó a indagar analizando los mitos y eso fue el hilo conductor que le llevó a ver que vivimos en una cultura masculina en la que las mujeres no son creadoras sino oprimidas por la casta que ostenta el poder, la casta de los varones. Así pues, la investigación comienza por una motivación personal que la filósofa generaliza y convierte en la pregunta: ¿Qué significa el hecho de ser mujer?

Beauvoir observa que ser mujer es ser la Otra, tomando de Hegel esta categoría que en la dialéctica de la autoconciencia expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* corresponde al esclavo. El esclavo, por no arriesgar su vida en el combate, pierde la libertad y está en relación de inferioridad con el amo. Este es amo porque es reconocido como tal por el esclavo, mientras que el esclavo se reconoce como ser humano en la conciencia libre del amo, es como si él no tuviera conciencia; contempla al amo como su esencia, como su ideal. La relación del amo con las cosas está mediatizada por el trabajo que el esclavo realiza en ellas, mientras que el esclavo se relaciona directamente con las cosas, las elabora, las trabaja, conoce su resistencia. Lo mismo la mujer: se reconoce en el varón. Su estatus le viene por los varones: es la mujer de, la hija de, la madre de... un varón que es quien «ha hecho cosas». Por lo demás, en el ámbito laboral, todas las tareas subordinadas están adjudicadas a las mujeres: secretaria, enfermera, vendedora; las mujeres están casi siempre en relación de asimetría con los hombres. Están en las cosas cotidianas, se ocupan de la casa; su identidad les viene dada en cuanto «vasallas» del hombre. De lo contrario son poco femeninas.

Beauvoir se pregunta: ¿Por qué sucede así? ¿Por qué la mujer es la Otra sin reciprocidad? ¿Por qué esta *otredad* no es recíproca como sucede entre los pueblos primitivos? ¿Qué alcance tiene esta reducción de la mujer a la *Otra*? A las tres primeras preguntas responde siguiendo a Hegel y diciendo que las relaciones entre los seres humanos son constitutivamente conflictivas. En cuanto alguien quiere imponerse como sujeto, siempre hay otro sujeto, otra persona que lo limita y lo niega, pero, al mismo tiempo, lo necesita para reconocerse como ser humano. Porque no le vale la Naturaleza; para reconocerse como humano necesita de otro humano que se oponga y al mismo tiempo lo reconozca como su igual, de modo que cada uno se afirme como sujeto y reconozca al otro como sujeto. Esto es difícil de conseguir; el reconocimiento de la libertad del otro exige una generosidad que no se da facilmente. El hombre, sin embargo, encuentra en la mujer un ser humano que no le opone, como la Naturaleza, el silencio, y, al mismo tiempo, lo reconoce como humano y se deja poseer en su carne; en ella alcanza quietud su espíritu inquieto y ella le da una plenitud que colma su conciencia.

A la cuarta pregunta responde Beauvoir aplicando las categorías de la moral existencialista, según lo expone en la Introducción de su ensayo. De acuerdo con esta moral:

1. Todo sujeto se afirma como trascendencia a través de proyectos.
2. El sujeto no realiza su libertad sino mediante una perpetua superación hacia otras libertades.
3. No existe otra justificación de la existencia que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto.

4. Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia hay degradación de la existencia en en-sí, de la libertad en facticidad. Esta caída es *una falta moral si es consentica por el sujeto, es opresión si le es infligida;* en ambos casos es un mal absoluto.

Para nuestra autora, el estado de las mujeres en nuestras sociedades occidentales es un estado de opresión porque los varones, la cultura, la sociedad les impiden realizar su trascendencia como seres humanos. ¿Hay algún motivo que justifique este estado de opresión? Toda la primera parte del ensayo (el tomo I) es una indagación para responder a esta pregunta. Beauvoir interroga a las ciencias y hace un recorrido por la historia y los mitos al cabo del cual se llega a la conclusión de que la opresión no está justificada.

La primera ciencia interrogada es la Biología y el resultado es negativo. Lo que verdaderamente distingue a la hembra humana del macho no son tanto las peculiaridades anatómicas o los componentes hormonales -que, desde el punto de vista químico son de la misma familia- cuanto su evolución funcional, lineal en el hombre, compleja y sujeta a diferentes estadios en la mujer. Ella está subordinada a la especie en cuanto hembra, cosa que no sucede con el hombre en cuanto macho. Hasta la pubertad la mujer crece de un modo similar al varón, pero al llegar la pubertad la especie se apodera de su cuerpo, de modo que de la pubertad a la menopausia la mujer es la sede de una historia que se desarrolla en ella pero que no le concierne como individua, sino sólo como especie. Cada ciclo menstrual le recuerda que ella es *su* cuerpo -como el hombre- pero su cuerpo es otra cosa que ella misma. Es una cosa opaca, alienada «presa de una vida obstinada y extraña que hace en él cada mes una cuna». La gestación es un trabajo costoso que no produce un beneficio individual a la mujer. El parto es doloroso y peligroso, la lactancia una servidumbre. Todos estos factores desempeñan un papel importante en la historia de la mujer. Son elementos esenciales de su situación. Pero no son determinantes de su ser, no son suficientes para definir una jerarquía entre los sexos. No explican por qué la mujer es lo *Otro.* Porque los seres humanos son mucho más que naturaleza cultura como han señalado Sartre, Heidegger y Merleau-Ponty. La mujer, según esta concepción no es una realidad estática, sino una conciencia en devenir y es en su devenir donde se le debe confrontar con el varón. Los datos de la Biología han de interpretarse a la a luz del contexto ontológico, económico, social y psicológico. Ellos por sí mismos no explican la reducción de la mujer a la *Otra.*

La segunda ciencia interrogada es la Psicología en su versión psicoanalítica, la única orientación que a Beauvoir le merece respeto por no basarse en el modelo de la máquina. Sin embargo, sus críticas al psicoanálisis le llevan a concluir que tampoco lo que nos dice esta ciencia explica la reducción

de la mujer a Otra. Beauvoir no acepta la concepsión de la vida psíquica sujeta a pulsiones y prohibiciones; ella sustituye estos términos por los de elección y valor, adhiriéndose así a los criterios del psicoanálisis existencial. Tampoco acepta que la sexualidad sea algo irreductible. Piensa que en el existente hay una *búsqueda de ser* más originaria que la sexualidad; el cuerpo y la sexualidad son expresiones concretas de la existencia. No admite nuestra filósofa el determinismo en la vida psíquica que plantea el psicoanálisis. Finalmente no acepta la concepción de la libido de la mujer escindida entre tendencias viriloides y femeninas, según predomine en su psiquismo el sistema clitoridiano o el vaginal, ni tampoco que sea superior la libido vaginal a la clitoridiana. Eso es ratificar el sistema establecido y sus reglas, piensa nuestra filósofa. En conclusión: las diferencias hombre-mujer se establecen con criterios culturales y se transmiten a través de la educación.

Ya que la historia, en su concepción marxista-engelsiana ha dado una explicación de la inferioridad de la mujer, analiza Beauvoir las teorías de Engels. Como es sabido, Engels atribuye el sometimiento de la mujer a la aparición de la propiedad privada y al interés que ata al varón a sus propiedades. Beauvoir discute esta teoría señalando que, por una parte, faltan mediaciones en ella para explicar el paso de la propiedad comunitaria a la privada y, por otro lado, no es suficiente razón la aparición de la propiedad privada para explicar el sometimiento de la mujer. Engels habla del *interés* de los varones por la propiedad privada. Pero, ¿de dónde viene tal interés? Beauvoir piensa que la idea de posesión se debe a una tendencia originaria del existente a afirmarse en su singularidad radical, a afirmar la existencia propia como autónoma y separada. En la coyuntura de la época de los metales el varón captó a la mujer a través de su proyecto de expansión y de trascendencia y en ese contexto la incapacidad física de ella fue su ruina. Y no sólo por esto, sino también porque el varón ponía en juego su propia vida arriesgándola en el combate contra las fieras y contra los enemigos humanos, mientras que la mujer sólo daba la vida, y eso no era trascenderse en aquella cultura. Cultura, por otro lado, que la mujer aceptaba, pues se unía a la fiesta de la tribu para celebrar el éxito de los guerreros.

Continúa esta primera parte con un recorrido por la historia de occidente, con especial referencia a Francia, al cabo del cual se nos muestra que la historia de las mujeres ha sido hasta ahora hecha por los hombres, que el feminismo como tal nunca ha sido un movimiento autónomo y que las clases donde las mujeres tuvieron cierta autonomía económica y participaron en la producción siempre fueron las clases oprimidas en las que ellas, como trabajadoras, eran todavía más esclavas que los trabajadores varones.

Termina la primera parte con un análisis de los mitos en el que se nos muestra que la mujer para el varón aparece en los mitos como mediación

entre la Naturaleza y el semejante -el otro prójimo, la otra posible conciencia que, en el caso de que estableciese relaciones de igual a igual con la suya, la mantendría en situación inestable, luchando por cumplirse como trascendencia-. La mujer es ese *Otro* peculiar que le sirve de mediación para realizar su trascendencia sin pasar «por la dura exigencia de un reconocimiento recíproco». La mujer, en los mitos, nunca aparece como sujeto. Ella tampoco ha creado ningún mito. Los crea el hombre para él y representa a la mujer como él la ve: mitad naturaleza, mitad humana, susceptible de ser dominada y amenazante en su ambigüedad.

En la segunda parte se propone nuestra autora reconstruir la forma en que las mujeres viven su condición de *Otras* en las sociedades patriarcales -que son todas las conocidas- con especial referencia a las occidentales. Su subtítulo, *La experiencia vivida,* da buena cuenta de ello. Las mujeres son unos seres que saben lo que son a través de lo que los hombres les hacen ser y que tienen que hacer el aprendizaje del mundo por ideología interpuesta, descubriendo, al mimso tiempo, que su ser no es el ser que los otros pertenden que es. Este tomo se divide en cuatro partes:

1. Formación.
2. Situación.
3. Justificaciones.
4. Hacia la liberación.

La primera es interesante porque nos describe cómo si el ser mujer es una construcción cultural -el volumen comienza con la afirmación «No se nace mujer, se llega a serlo»- tal construcción comienza en la infancia. A las niñas se les educa de forma diferente que a los niños: se les colma de caricias y arrumacos, se les prodigan las manifestaciones afectivas y se les pone una muñeca entre las manos para que la cuiden y acaricien como los adultos y la madre hacen con ellas. A los niños se les fomenta desde el principio la independencia y la represión de los sentimientos con mensajes como «los niños no lloran», «los niños no se miran a los espejos», etc.

Polemiza de nuevo Beauvoir con el psicoanálisis sobre la cuestión de la envidia del pene atribuida a las niñas señalando que tal envidia, en la medida en que existe entre las niñas, no tiene el sentido sexual que le atribuyen los psicoanalistas, por las siguientes razones:

1. Se inculca a los niños que se les exige más por ser superiores y se les inculca también el orgullo de la virilidad, una idea abstracta que se concreta en el hecho de tener un pene.

2. El niño no está orgulloso de su pene de una manera espontánea, sino a través de las actitudes de los adultos que lo rodean.

3. La niña envidia el pene, no desde el punto de vista sexual, sino desde el punto de vista urinario, porque con el pene se puede dirigir el chorro de

orina y porque quien lo posee es superior. Lo que se envidia es el poder, no el falo.

Para las niñas la feminidad es un aprendizaje, como lo es para los niños la virilidad; pero para ellas desde el punto de partida hay un conflicto entre su existencia autónoma y su ser *otra:* se les enseña que para gustar han de hacerse objeto y, por tanto, tienen que renunciar a su autonomía. Se las trata como a muñecas vivientes y se les sustrae la libertad; se las encierra en el círculo vicioso de que cuanto menos ejerzan la libertad para comprender, captar y descubrir el mundo que les rodea, menos recursos encontrarán en él y menos se atreverán a afirmarse como sujetos. Se pone su educación especialmente en manos de la madre y se les rodea de muñecas para facilitar el adiestramiento. Todos estimulan su «vocación» de madres, y como las muñecas son cosa de niñas, a la niña le parece que los niños son cosa que pertenece a las mujeres, y al principio acepta su papel femenino porque la sociedad de matronas le parece privilegiada. Pero, a medida que va creciendo, cuando los estudios y las lecturas la van separando del círculo familiar, comprende que los dueños del mundo son los hombres, no las mujeres y este descubrimiento cambia su conciencia de sí misma. Descubre la jerarquía de los sexos en el propio entorno familiar. Se da cuenta de que la autoridad del padre, aunque no se haga notar en cada momento, es soberana. La cultura le transmite el mismo mensaje: canciones, leyendas, cuentos, educación religiosa, todo va en el mismo sentido: si en los cuentos hay hadas, sirenas y brujas que se sustraen a la dominación del varón, su existencia es incierta, intervienen en el mundo humano sin tener un destino propio y en cuanto se convierten en mujeres su suerte es el sufrimiento y el yugo del amor. Sin embargo, en los relatos de aventuras son los chicos los que corren riesgos, dan la vuelta al mundo, luchan contra los obstáculos que encuentran en su camino, mientras las chicas permanecen encerradas en un castillo, una torre. Esperando.

La segunda parte, denominada *Situación,* nos describe las situaciones más frecuentes en que se encuentran las mujeres en nuestras sociedades: esposas, madres, prostitutas, la vida en sociedad, la mujer mayor. Voy a determe brevemente en el capítulo dedicado a la maternidad como situación de la mujer. Sobre la maternidad expone argumentos desmitificadores del mayor interés, además de dedicar las primeras diez páginas, de las cincuenta que tiene el capítulo, a tratar el problema de los embarazos no deseados, el aborto y la situación de los hijos no aceptados en los hospicios. De los argumentos que expone a lo largo del capítulo se deducen varias consecuencias: la primera, que no es cierta la afirmación según la cual la maternidad basta para colmar a una mujer. Cierto que los hijos

constituyen una empresa en la que una puede volcarse, pero no se justifica por sí misma más que cualquier otra empresa. Los hijos no son un sustitutivo del amor, sino un reclamo a nuestra obligación de hacer seres felices. Y tal obligación no tiene nada de «natural». En segundo lugar, no es cierto que para la mujer el hijo sea un complemento de privilegio; bajo este pseudo-naturalismo se esconde una moral social artificial. En tercer lugar, no es cierto tampoco que el hijo encuentre una felicidad segura en los brazos de la madre.

En todo el recorrido por las tres primeras partes de este volumen nos muestra Beauvoir cómo es la cultura y la presión social la que hace a las mujeres ser lo que son; tanto la educación como los roles de esposa y madre son determinados por la cultura y la sociedad; no tienen nada de natural. Luego, lo que somos las mujeres no lo somos por tener una esencia supuestamente femenina, sino porque la cultura nos hace así, nos ha fabricado una forma de ser subordinada, dependiente y sin iniciativas porque en todas las etapas de nuestra vida nos inflige la opresión. Y dado que la opresión es infligida, se trata de una opresión de la que podemos liberarnos. La cuarta parte se titula *Hacia la liberación* y contiene un solo capítulo: «La mujer independiente».

Para conseguir la liberación de la opresión Beauvoir recomienda en primer término, educar a las niñas en la autonomía y en segundo lugar que, de adultas, consigan la independencia con un trabajo propio y la autonomía a través de la lucha colectiva por su emancipación como género. En este capítulo va mostrando lo difícil que es para una mujer educada en el rol de ser *Otra,* de no realizar su trascendencia, conseguir ser autónoma en su vida adulta profesional y en su vida de pareja. Aún cuando alcance la independencia económica, la mujer puede estar dividida entre sus intereses profesionales y su impulsos afectivos. Le cuesta mucho equilibrar unos con otros y, si lo consigue, es a costa de concesiones, sacrificios y acrobacias que la tienen siempre en tensión. A eso llaman nerviosismo de la vida moderna, pero no es tal; son las cargas «propias de su sexo» que le adjudican la sociedad y la cultura, lo que la hace estar así. El problema es que no se valoran sus esfuerzos como los del varón, tanto si vive con su familia como si está casada. Por eso, muchas mujeres no se plantean metas profesionales muy elevadas, aceptando la opresión. Y, si se las plantean, habrán de mostrar su valía como el primero de los varones, porque la casta superior se muestra hostil ante los recién llegados de la casta inferior.

Termina afirmando que si bien la historia nos muestra que las mujeres siempre han estado en segundo plano, los hechos históricos no implican que siempre haya de ser así, solamente traducen una situación que precisamente por ser histórica está en vías de cambio.

Su último gran ensayo filosófico es *La vejez,* escrito en 1970. También surge por una motivación personal; es un tema que empieza a obsesionarle a medida que se acerca a esa edad de la vida. Hay en este ensayo muchos paralelismos con *El segundo sexo:* los viejos, como las mujeres, son un grupo marginado socialmente; utiliza el mismo método regresivo-progresivo -primero, análisis de los elementos que hacen posible esa situación de marginación, segundo, descripción de la experiencia vivida-; incorpora la categoría de *Otro* como atribución a los viejos, pero en un sentido algo distinto al ensayo sobre las mujeres. La obra se propone denunciar los prejuicios e ideologías que rodean la condición de los viejos y denunciar el escándalo que constituye la situación de la vejez en la sociedad de su tiempo. Contra lo primero, muestra que hay continuidad entre la vejez y las otras edades de la vida y sobre lo segundo, pone de manifiesto hasta que punto la sociedad no cubre las necesidades de esa capa de la población, así como la incidencia de las desigualdades sociales sobre la condición del viejo.

El armazón de la obra es la filosofía existencialista. Comienza afirmando que la vejez, como toda situación humana, tiene una dimensión existencial por cuanto modifica la relación del individuo con el tiempo, por tanto también con el mundo y con su propia historia. Y, además, como el ser humano no vive nunca en estado de naturaleza, en la vejez, como en cualquier otra edad de la vida, es su sociedad de pertenencia la que le impone su propio estatuto. Si bien la vejez es un fenómeno biológico, acarrea determinadas consecuencias psicológicas, determinadas conductas, que hay que ver a la luz de su situación existencial, situación que viene configurada por su idiosincrasia individual y por la actitud práctica e ideológica de la sociedad hacia él.

Por eso no sería suficiente un estudio analítico de la vejez. Hay que captarla y describirla en la interacción de todos esos factores. Y esto es lo que Beauvoir hace: poner en juego la incidencia de cada uno de ellos en los otros y ver cómo repercute sobre el conjunto: primero de un modo analítico, en la primera parte del ensayo, la cual comprende un análisis de los datos de la Biología, de la Etnología, de las sociedades históricas y de nuestra sociedad actual y segundo, de un modo sintético, reconstruyendo la experiencia vivida de la vejez desde el juego de todos los factores: el cuerpo, el tiempo, la actividad, la historia, la vida cotidiana.

¿Qué es la vejez? ¿Qué es envejecer? Un hecho biológico que supone un cambio irreversible y desfavorable, un declinar. Pero el ser humano no es sólo organismo vivo. El declinar puede ser sólo físico y no moral. Y es que la vejez es también un hecho cultural. Así pues, la definición de vejez queda abierta, depende de los valores vigentes en cada cultura. La vejez se vive como destino en forma variable en cada contexto social. Esto justifica su análisis de la

vejez en las sociedades conocidas (etnológicas e históricas) y su comparación con la actual para ver en qué medida y a qué precio se podrían paliar las dificultades y ver también la parte de responsabilidad que en la situación de los viejos corresponde al sistema en que vivimos. El resultado de este recorrido es muy negativo para nuestra sociedad; una sociedad que utiliza, explotándolos, a los individuos durante la edad adulta, cuando son productivos, y que se desentiende de ellos silenciosamente cuando ya no producen nada. Y aun en el marco de nuestra sociedad, es peor la suerte de unos que la de otros, hay un abismo entre el mísero pensionista y el potentado.

En la reconstrucción de la experiencia vivida de la vejez pone en juego Beauvoir las categorías existenciales de *Otro, irrealizable, situación, tiempo.* Todos evitamos reconocernos en el viejo que seremos con el paso de los años. La imagen que la gente mayor nos ofrece de nuestro futuro nos deja fríos; una voz interior nos dice que eso no nos llegará, que no seremos nosotros cuando eso ocurra. Hasta que no nos llega, la vejez es algo que sucede a otros. El viejo es *Otro* por un rechazo que parece ser universal en el ser humano, no ya algo cultural -como en el caso de las mujeres- sino ontológico. Beauvoir lo explica a través de la categoría sartreana de *irrealizable. Irrealizable* es lo que somos para el otro y que para nosotros es imposible vivir en el modo del para-sí. Como explica Beauvoir, poniéndose a sí misma como ejemplo, ella es sexagenaria, escritora, francesa, para los otros; pero para sí misma es ella, Simone. Lo mismo ocurre con la condición de viejo. Es -como indica- el reverso de nuestra situación. Para los propios viejos la vejez es otra cosa. Según una encuesta hecha en los Estados Unidos de América entre un grupo de gente de edad, muy pocos se declararon viejos a los sesenta, sólo un 53% de entre los mayores de ochenta, de los cuales un 36% se veían de mediana edad y un 11% jóvenes. Y es que la edad no es vivida conscientemente como una experiencia transparente. Nuestro inconsciente ignora la vejez.

Hasta ahora me he referido al plano de la experiencia vivida. Si nos situamos en el plano de la exterioridad, el de la cultura, nos encontramos con que casi todas las culturas refuerzan el *handicap* que es la vejez. Beauvoir remacha que el sentido y el valor de la vejez dependen en todas las culturas del sentido que dé en ellas el ser humano a su existencia y del sistema total de valores. De modo que la altura moral de una sociedad se mide por el tratamiento que da a sus viejos. En esta sociedad, la otredad es más denigrante para el viejo que para la mujer porque éste es improductivo y por eso no tiene medios de remontarla.

Si nos atenemos a la *situación,* nos encontramos con que el peso de la situación para el viejo es mucho mayor que para el adulto; el viejo es menos libre. Las posibilidades que se le ofrecen de realizarse como libertad son tan

escasas que su trascendencia se pierde casi por completo en el seno de unas colectividades que alimentan y refuerzan su sentimiento de otredad en vez de aligerarlo. A diferencia de Sartre, Beauvoir marca la exterioridad del coeficiente de adversidad de las cosas:

> «El coeficiente de adversidad de las cosas aumenta; las escaleras son más difíciles de subir, las distancias a recorrer más largas, las calles a atravesar más peligrosas, los paquetes más pesados de transportar. El mundo está cosido de trampas, lleno de amenazas (...) Para ejercer sus actividades naturales precisa [el viejo] de artificios: prótesis, gafas, audífonos, bastones».

La *situación* lleva, a veces, a los viejos a generar defensas en vez de proyectos de superación; se consideran víctimas del destino, de la sociedad, de sus allegados. Ven puesto en cuestión todo aquello en lo que han creído, todo lo que han querido. Se rebelan contra tal desposesión y toman actitudes contestatarias.

El ensayo termina con unas conclusiones que sintetizan el sentido de la obra.

1. La vejez no es el final necesario de la existencia humana. Si atendemos a la biología, hay animales que mueren tras haberse reproducido, sin pasar por una fase degenerativa. Ni siquiera representa la vejez, como el cuerpo, lo que Sartre ha llamado «la necesidad de nuestra contingencia».

2. Más que la muerte, es la vejez lo opuesto a la vida. La muerte, al menos, transforma la vida en destino; pero la vejez la degrada.

3. ¿Qué debería ser la sociedad para que en la vejez un ser humano siguiera siendo un ser humano? La respuesta es sencilla: «Sería necesario que hubiese sido tratado siempre como ser humano».

4. La vejez denuncia el fracaso de toda nuestra civilización. No basta con pedir «una política de la vejez». Hay que cambiar la vida. Toma Beauvoir como enseña esta frase de Rimbaud que es equivalente a aquella otra de Marx: «Hay que cambiar el mundo». Con esta propuesta termina su libro, convencida de que, sólo si la sociedad cambia, puede cambiar la suerte de los viejos.

Notas

1 Ibid. Gallimard, Folio, París, 1960, pág. 417.

2 Ibid., pág. 629.

3 *La force des choses*, I. Paris, Gallimard, Folio, 1963, Págs. 135-136.

4 Ibid., II, Galimard, Folio, París, 1985, pág. 45.

Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición

Celia Amorós
Catedrática de Historia de la Filosofía.
Universidad Complutense de Madrid

1. De matricidios, genealogías y tradiciones

Cada vez que releo a Simone de Beauvoir y contrasto mi relectura con lecturas recientes de otras teóricas feministas, postmodernas o no, me viene con fuerza a las mente aquel viejo dicho: «lo que no es tradición es plagio», y resuena con todo su sentido. Beauvoir ha sido objeto de diversos matricidios en la historia del pensamiento feminista y de mujeres. Antoinette Fouque, una de las exponentes más destacadas del grupo de pensadoras francesas de orientación lacaniana, que encontraron su plataforma de expresión en *Psychanalyse et politique,* declaró tras el entierro de la autora de *El segundo sexo:* «¡por fin, el feminismo podrá entrar ahora en el siglo XX!» Con este matricidio simbólico, las psicoanalistas estructuralistas, enemigas acérrimas del paradigma fenomenológico y existencialista en el que de Beauvoir, con sus aportaciones de gran originalidad, se movía, fundaron una genealogía nueva. Esta genealogía, de acuerdo con ellas, sería específicamente femenina. Su emblemático hito dinástico puede identificarse en la teórica francesa «de la diferencia sexual» Luce Irigaray, de cuyo linaje encontramos uno de los más significativos exponentes en la italiana Luisa Muraro, del grupo de la Librería de Mujeres de Milán. Curiosa e irónicamente, esta genealogía femenina, cuyo sentido se tematiza filosóficamente en la obra de Muraro que lleva por título *El orden simbólico de la madre,* resulta ser bastante parecida a la genealogía masculina, de la que dice diferenciarse irreductiblemente, en un punto fundamental. En efecto: las genealogías patriarcales, como lo ha puesto de manifiesto Guy Rosolato, se articulan sobre la base de un parricidio simbólico en los orígenes: hay que matar simbólicamente al padre -si no lo interpreto mal, aceptar el efecto de castración para ser «como el padre», asumiendo así la ley que constituye la

serie de los padres- para que haya logos del genos o genealogía. No parece ser tan diferente la genealogía matriarcal que se constituye por la operación de descalificación y desmarque de quien ha sido -y lo sigue siendo- un referente ineludible en la historia de una teoría feminista que se construye, por supuesto, críticamente, pero sin ese género de renegaciones que son siempre, por principio, sospechosas.

Ciertamente, a las madres hay que matarlas siempre en un cierto sentido. Es un requisito necesario para la constitución misma del principio de individuación, la configuración del propio ubi ontológico. Y, en el terreno del pensamiento, que es siempre polémico en su entraña misma, pensar contra la madre es un modo inevitable de pensar con ella, como debe ser. Beauvoir no habría querido que nos «affidáramos» *-sic venia verbo-* a ella, en la medida en que ciertas formas de *affidamento* parecen ir en el sentido de la inversión del lema kantiano ilustrado *¡sapere aude!* [1]. En efecto: ¡atrévete a saber! es la divisa en la que Kant cifra el espíritu de la Ilustración, espíritu que, para él, consistía en el logro por la humanidad de la mayoría de edad, de la emancipación de todo tutelaje a la hora de pensar y discernir. El autor de la *Crítica de la Razón Pura,* sin embargo, reservaba el estatuto de la mayoría de edad para los varones ; las mujeres, como dice Cristina Molina, seguirían siendo aquel sector que «las luces se niegan a iluminar» y, condenadas a la eterna minoridad, se verían obligadas a actuar, en palabras de Mary Wollstonecraft «bajo luz indirecta, como cuando una se encuentra constreñida a hacer uso de la razón de segunda mano». La obra de la autora de *El segundo sexo* puede ser asumida, en uno de sus aspectos más relevantes, como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada. Como una radicalización de esta tradición en la medida en que su existencialismo -pues ella, como veremos, tiene de esta corriente filosófica su particular versión- traslada la exhortación kantiana a la emancipación del registro intelectual y epistemológico al ontológico -ético, transformándola en un sentido que vendrá a decir: ¡atrévete a asumirte a ti mismo/a como libertad, a construir tu propio ser a través de tus opciones libres! Mediante esta radicalización se transpone al plano existencial, al nivel ético-ontológico, el ideal kantiano de la mayoría de edad propia de una mente ilustrada, liberada de tutelas heterónomas. Esta transposición tiene lugar en el existencialismo, en tanto que concibe al ser humano como proyecto que ha de hacerse ser eligiéndose a sí mismo a falta de tener su propio ser como dado. La mayoría de edad al modo existencialista no es sólo una madurez entendida como una cualidad de la mente, sino una determinación del propio ser, el cual asume que ha de hacerse ser, libremente, su propio ser. Me viene a la mente, a propósito de una cuestión tan metafísica, un chiste de Mafalda. Miguelito le pregunta: «Mafalda ¿qué

tiene que hacer un perro para ser?» «Ser perro», responde Mafalda. «¿Y un gato, Mafalda, qué tiene que hacer un gato para ser?» Mafalda contesta sin vacilar «ser gato». «¿Y un hombre, Mafalda, qué ha de hacer un hombre para ser?» Mafalda se queda pensativa y contesta: «Pues... ¡ser!». Como aquel personaje de Molière que hablaba en prosa sin saberlo, Mafalda, sin saberlo, es una filósofa existencialista. Simone de Beauvoir la hubiera adoptado como tal. Mafalda afirma, muy sintéticamente, que a los seres humanos, a diferencia de los perros, los gatos y los caballos, no nos es dada una esencia fija en cuya réplica se constituye cada ejemplar concreto de la especie. No. Como decía Kierkegaard, considerado el padre del existencialismo, «en las especies animales no hay individuos». En la especie humana, en cambio, los hay porque cada ejemplar concreto ha de modular de manera irreductiblemente diferencial un tipo particular de unidad que no tiene consistencia fija alguna, que sólo en el ex-sistir -o tener que transcenderse, siempre más allá de sí, de cada cual- logra alguna forma de consistir. El ser humano, reza el existencialismo, no es esencia, sino existencia. Existencia es sinónimo de proyecto en una interpretación de su sentido etimológico de proiaceo, estar lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que irse apropiando y que hay que ir realizando. Esa realización se identifica con la constitución -siempre en proceso- de nuestro propio ser, que se convierte, de este modo, en nuestra responsabilidad más radical. Somos lo que elegimos y elegimos lo que somos. La libertad no es, así, en la concepción existencialista, una facultad de nuestro ser, sino que se identifica con la peculiaridad de nuestro ser mismo. Un ser que consiste, como lo venimos diciendo, en no poder coincidir jamás consigo mismo. Hemos de descifrar nuestra situación presente a la luz de un futuro hacia el cual la proyectamos, y, en este mismo movimiento, nuestro pasado se constituye en objeto de reinterpretación permanente. Los historiadores y las historiadoras saben muy bien hasta qué punto y por qué la historia es investigación retrospectiva de nuestra propia problemática presente. Los filósofos y las filósofas existencialistas harían la hermenéutica de esta característica de las disciplinas históricas en términos de su remisión a la propia estructura siempre proyectada fuera de sí, siempre ex-stática, de la existencia humana.

2. El existencialismo, *malgré* Michèle Le Doeuff, no es un antifeminismo

Hemos presentado, muy a grandes rasgos, el existencialismo, marco interpretativo general en el que se inscribe la obra de Beauvoir, como una radicalización de la tradición ilustrada que habría cobrado una expresión

emblemática en el *¡sapere aude!* de Kant. Pero la autora de *El segundo sexo* lleva a cabo, a la vez que una operación de radicalización de la exigencia emancipatoria ilustrada, una maniobra de ampliación de la misma al destinatario coherente con el sentido mismo de su programa, es decir, a la totalidad de la especie incluyendo a las eternas menores, al «segundo sexo». En otro contexto -la lucha contra la colonización en torno a la guerra de Argelia-, Jean-Paul Sartre, el compañero intelectual y sentimental de El Castor, se había referido a «la especie humana, ese club tan restringido». Restringido a los europeos blancos, pero no se olvide -actitudes sexistas como la de Fanon, el autor de *Los condenados de la tierra* nos lo recuerda- que la reserva del derecho de admisión rezaba para el primer sexo de todas las razas. Pues al propio Sartre, en *El Ser y la Nada,* se le colaron resabios del imaginario patriarcal que, entre otras autoras, Michèle Le Doeuff, en *El estudio y la rueca,* le recrimina duramente. No nos podemos extender en este artículo sobre la discusión del existencialismo como instrumental analítico idóneo para tematizar el feminismo por parte de Le Doeuff. Por el momento, nos interesa sólo retener la subsunción por parte de Beauvoir de las proyectadas por los varones, los sujetos, como eternas menores, en la categoría plena de los existentes humanos conceptualizados en tanto que proyectos, en tanto que existencias. En el marco del existencialismo lo femenino, en la medida en que se vindica su pertenencia al ámbito de lo humano, no puede ser una esencia. Le corresponde, pues, el estatuto de la existencia. «La mujer no nace, se hace». Sin embargo, como veremos, también tiene un estatuto especial dentro de la existencia. Irracionalizar ese estatuto especial es uno de los cometidos de *El segundo sexo.*

«La mujer no nace, se hace». Con esta afirmación, que tanta polémica ha generado, Beauvoir empalma, por otra de sus vetas, con la tradición ilustrada y la radicaliza. En efecto: la labor de la Ilustración, sobre todo durante la Revolución Francesa, consistió, en uno de sus aspectos más significativos, en deslegitimar los títulos y las determinaciones relativas al nacimiento para hacer emerger, desde la consideración de su no pertinencia en relación con las mismas, abstracciones tales como la de sujeto, individuo, ciudadano. Una determinación relativa al nacimiento, sin embargo, el sexo biológico, fue objeto de controversia al respecto. Las mujeres que vindicaban la ciudadanía «también para su sexo» interpretaban que el sexo biológico, en tanto que se nace con él y no es imputable a los méritos del sujeto, debía ser homologado, a efectos de considerarlo como no pertinente para el acceso a la ciudadanía, a las demás características adscriptivas de las que se hacía abstracción para determinar quiénes debían ser considerados como sujetos de los nuevos derechos. Quienes les negaban el estatuto de ciudadanas, sobre todo los jacobinos, pretendían fundamentar la exclusión de

las féminas en distinguir radicalmente el sexo biológico de las demás características adscriptivas. A diferencia de distinciones tales como la de noble y villano, distinciones artificiales que fundamentaban una sociedad estamental, asimismo artificial y que debía por ello mismo ser irracionalizada en nombre de «la naturaleza» que se instituía en paradigma normativo, la distinción entre varón y mujer, como Rousseau se cuidara de afirmar hasta la saciedad, era natural; pertenecía, por tanto, al ámbito de lo que la propia naturaleza normativizaba. Y, de acuerdo con nuestros revolucionarios jacobinos, que, como lo ha estudiado Rosa Cobo, tenían una fuerte impronta rousseauniana[2], no era «conforme a naturaleza» tratar como igual lo que ella, nueva versión de la voluntad divina descifrada por nuevos intérpretes, había querido que fuese radicalmente diferente. El sexo biológico se constituye de este modo en un enclave de naturalización ante el que se estrellan los esfuerzos de las mujeres por volver coherentes las abstracciones ilustradas. La referencia al sexo biológico lo es al sexo femenino, claro está, pues el masculino, que habla desde la posición de sujeto se solapa con el neutro y, obviamente, no se percibe a sí mismo como particularidad de la que puedan o deban derivarse exclusiones. ¿Qué significa, en estas condiciones, la coherencia de las abstracciones ilustradas? Una abstracción es coherente cuando deja fuera -separa de: *abs-trahere-* como no pertinente a efectos de algo -en este caso, la ciudadanía y los derechos- un conjunto de situaciones que se constituye en tal aplicando el mismo criterio; de este modo, las mujeres afirman que las razones por las que ser noble o villano es irrelevante en orden al acceso a la ciudadanía son de la misma índole que aquéllas por las que debería ser considerado irrelevante el ser hombre o mujer: «tenemos, dirán, los mismos méritos»; somos, pues, iguales en lo que respecta a aquello que es imputable a los individuos y no dependiente de un azar del nacimiento. Desde este punto de vista, la afirmación de Simone de Beauvoir al principio del segundo tomo de *El segundo sexo* «No se nace mujer: llega una a serlo» representa la descalificación más radical de toda posible interpretación de la condición femenina como dimanación de una determinación biológica, por tanto, como una característica adscriptiva «natural» de la que, a título de tal, no era pertinente hacer abstracción a la hora de incluir a las mujeres en el ámbito de todo aquello que había sido definido como lo genéricamente humano. La polémica en torno a la peculiaridad del estatuto de tal característica adscriptiva queda zanjada y el camino, por tanto, expedito para que las mujeres, por fin, transiten, fuera de los márgenes, por las amplias avenidas habilitadas gracias a las virtualidades universalizadoras de lo que ahora se define como genéricamente humano: el sujeto, el individuo, la ciudadanía. Se abren las puertas del «club tan restringido» a la mitad de la especie humana. Así, podemos asumir la obra de Beauvoir como la dilu-

cidación en el plano ontológico -la radicalización ontológica, por tanto- de la tradición del feminismo ilustrado, como un efecto reflexivo, de gran resonancia asimismo antropológica y ética, del movimiento sufragista, efecto reflexivo, por definición, a toro pasado, aunque ella no autocomprendiera su obra a título de tal. Tendremos ocasión de volver sobre ello. Pero, por lo pronto, hay que señalar como significativo el hecho de que comience su libro con una cita de François Poullain de la Barre, el filósofo cartesiano adalid de los derechos de las mujeres, que proclamó, basándose en la universalidad del «bon sens» -la capacidad autónoma de juzgar proclamada por Descartes en el *Discurso del método-, l'égalité des deux sexes:* así se titula su obra, publicada en 1673. Se refiere de nuevo a este autor en otras partes de su libro[3], junto con Christine de Pisan, Condorcet, Stuart Mill, entre otros y otras feministas frente a la retahíla de los antifeministas a quienes tiene perfectamente identificados. Así pues, si bien es cierto que su individualismo, así como la conciencia que tenía a la sazón de haber sido una excepción como mujer que había escapado a la común suerte de su sexo, le impidieron relacionar teórico-reflexivamente su obra con el sufragismo como movimiento histórico-social, no lo es menos que ella sabía, por su decisión misma de escribir esa obra, en qué tradición se inscribía y cuáles eran sus ineludibles puntos de referencia. No hay razón, pues, para no ubicarla como ella misma se ubicó.

3. La interpretación post-estructuralista de «no se nace mujer: llega una a serlo»

¿Hizo uso Beauvoir en su obra de la categoría de «género» *avant la lettre*? Es este un punto que ha generado una viva polémica en la actualidad, sobre todo a raíz de la interpretación crítica que de nuestra autora hace la teórica norteamericana Judith Butler. Y es difícil responder a esta pregunta taxativamente en el espacio de este breve artículo, ya que el concepto de género es, a su vez, problemático dentro de la teoría feminista, objeto de diferentes interpretaciones así como de impugnaciones. Se podría responder afirmativamente desde el momento en que para de Beauvoir, en cuanto existencialista, el sexo no puede ser vivido como un dato bruto sino por la mediación de las definiciones culturales. «Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien ha elaborado ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino». Así pues, no cabe duda, la «figura» de lo femenino es una elaboración cultural; si rastreamos en la Ilustración, Mary Wollstonecraft no había dicho

otra cosa en su polémica contra el presunto carácter «natural» que Rousseau le atribuía a lo que no era sino la consecuencia de dispositivos artificiales de lo más sofisticado. Lo que nos interesa dilucidar es el estatuto que tiene en Beauvoir ese «producto». Desde sus presupuestos, no puede ser algo así como un traje hecho que los seres humanos con sexo hembra se verían obligados a vestir sin más. Individualista metodológica en última instancia, y manejando como lo hace las categorías de intencionalidad y de proyecto, ha de considerar que ese traje hecho lo ha sido por alguien y para alguien. Lo han hecho los varones para las mujeres. Tanto los unos como las otras son proyectos en el sentido existencialista del término; ahora bien, ocurre que los varones han estado en condiciones de poder adoptar la posición de sujetos y de proyectar, por tanto, a las mujeres a su medida. A la medida de sus intereses económicos y de poder, sin duda, pero, sobre todo, a la medida de algo que de Beauvoir considera más radical: a la medida, podríamos decir, de sus intereses ontológicos. ¿Cuál puede ser, pues, el interés ontológico del sujeto? Dejémosle la palabra a la autora de *El segundo sexo*, pues en el texto que vamos a citar lo ha explicado de la forma más pregnante: el varón-sujeto «aspira, contradictoriamente, a la vida y al reposo, a la existencia y al ser»: sabe bien que

> «la inquietud espiritual es el precio que paga por su evolución... pero sueña con la quietud en la inquietud, y con la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la conciencia. La mujer es justamente ese sueño encarnado; ella es la intermediaria deseada entre la Naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico. Ella no le opone ni el silencio enemigo de la Naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un privilegio único es una conciencia, y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne. Gracias a ella hay un modo de escapar de la implacable dialéctica del amo y el esclavo, que se origina en la reciprocidad de las libertades»[4].

El sujeto, «gracias a ella», puede permitirse el lujo, para Beauvoir, de asumirse como existencia y transcendencia sin tener que dar el salto mortal sin red ¡menudo «chollo» -si se me perdona la expresión- ético-ontológico! Ahora bien: hay que advertir que el paradigma fenomenológico-existencial en el que nos estamos moviendo, y en el cual intentamos encontrar las claves para la traducción de lo que se llamará más tarde «el género», parte de supuestos filosóficos muy distintos a aquellos desde los cuales se tematizará lo que se ha dado en llamar «el sistema de género-sexo», cuya primera teórica significativa es Gayle Rubin. Esta autora definirá el género en el contexto de los presupuestos teóricos del estructuralismo antropológico de Claude Lévi-Strauss, y lo hará en los siguientes términos: sistema de género-sexo es

«el conjunto de disposiciones por las cuales una sociedad transforma el hecho de la sexualidad biológica en productos de la actividad humana»[5].

Aquí, por decirlo abruptamente, el protagonismo lo tienen las estructuras sociales (económicas, simbólicas), impersonal e inintencionalmente consideradas. La sexualidad biológica puede aparecer aquí como «un hecho» si bien en un sentido contrafáctico, pues en todas las sociedades la encontramos siempre-ya convertida en «producto» de la actividad humana. Así entendida la distinción entre sexo y género, como el correlato de la que existiría entre naturaleza y cultura, donde sexo sería a naturaleza lo que género sería a cultura, el concepto de género ha podido ser criticado por una autora postestructuralista como Judith Butler[6], pues, en tales ecuaciones, la posición del sexo correspondería «al mito epistemológico de lo dado». Butler está profundamente influida por Foucault, y, como es sabido, para Foucault el sexo no es algo dado ni natural, sino algo construido sobre la base de un conjunto de dispositivos discursivos y de poder. En estas condiciones, pierde sentido distinguir género y sexo para caracterizar al primero, frente al segundo, como una construcción cultural. Desde este punto de vista, es interesante señalar como Beauvoir escapa a la crítica de Butler a la noción de género, pues la concepción beauvoiriana del mismo, *avant la lettre,* no contrapone para nada un cuerpo «natural» biológico a un género socio-culturalmente construido. Toda la interpretación de Butler pivota aquí en torno a la interpretación del «llegar a ser mujer» en la célebre frase de la autora de *El segundo sexo.* Por poco atentamente que se lean el capítulo de esta obra dedicado a «Los elementos de la biología» así como el dedicado a «La infancia» en el tomo II, significativamente subtitulado «La experiencia vivida», se descubre que el cuerpo es conceptualizado como «situación» en el sentido existencialista. Ello significa que constituye una totalidad de sentido lo que de otro modo -es decir, sin una interpretación radical del existente, que éste lleva a cabo en el movimiento mismo de tener que transcenderlos- no sería sino un conjunto de datos dispersos y yuxtapuestos. Así, la niña descubre la diferencia anatómica -contrafácticamente «anatómica»- de los sexos siempre «en situación», es decir, desde su propio cuerpo como una incardinación de significados. Pues tales significados sólo existencialmente se pueden inscribir en esa materialidad vivida, donde nada es opaco gracias al desciframiento hermenéutico que aporta la permanente necesidad de transcender el propio contexto a la vez que se lo constituye en tal. Así, el descubrimiento del pene por parte de la niña no tendría para Beauvoir el significado unívoco que le atribuye el psicoanálisis en su teoría del «complejo de castración»: su significado dependerá de cómo se articulen, en relación con la niña como proyecto vital, factores

derivados del modo en que los demás, en su entorno, la proyectan como «una mujer» y del modo cómo la niña, a su vez, los reasume y los trasciende. En este sentido, Butler ha visto bien que, en el existencialismo beauvoireano -que no coincide con el sartreano sin más- «el cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y «existir» el propio cuerpo (Sartre había escrito en *El Ser y la Nada:* «yo existo mi cuerpo») se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas»[7]. Así pues, para las mujeres al menos (el caso de los varones es diferente por razones sobre las que volveremos), no habría cuerpo como algo distinto del género, sino cuerpo generizado. Butler apura, para llevar el agua a su molino, las consecuencias implícitas de los análisis de la autora de *El segundo sexo*:

> «si el género es una forma de existir el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una situación, un campo de situaciones a la vez recibidas y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo parecen ser cuestiones completamente culturales».

A diferencia de Michèle Le Doeuff, quien considera que, en Beauvoir, el existencialismo es un marco interpretativo para analizar la condición femenina inapropiado y espúreo, y que el Castor pudo escribir *El segundo sexo* a pesar de él y no gracias a él, por haber tenido «la genialidad de la inadecuación», Butler estima que

> «no es sorprendente que Beauvoir derive su marco filosófico de la filosofía existencial. De hecho, en *El segundo sexo* podemos ver el esfuerzo por radicalizar la implicación de la teoría de Sartre relativa al establecimiento de una noción incardinada de libertad»[8].

Creo que esta estimación de Butler habría que asumirla, en tanto que juicio de valor, como ambivalente. Pues es positiva en tanto que de la adopción del instrumental analítico existencialista se deriva, como hemos podido, ver, la indistinción de sexo y género subsumidos en la noción de cuerpo generizado e incardinado. Pero es negativa en la medida en que Butler interpreta -incorrectamente, a mi modo de ver, pues incurre en una simplificación- la frase de Beauvoir: «No se nace mujer, se llega a serlo» en el sentido de que el género sería un «proyecto» y una «elección», y esta «elección» estaría impregnada de los resabios cartesianos de la concepción de un sujeto intencional, resabios tributarios de concepciones humanistas que Butler rechazaría desde su veta foucaultiana. Así, el problema se plantea para Butler en los siguientes términos: ¿cómo puede el género ser a la vez una construcción cultural y una elección? No nos interesa tanto ahora seguir el hilo de su

propia respuesta, hilo en el que toma a de Beauvoir como pretexto para, a través de su crítica a *El cuerpo lesbiano* de Mónica Wittig, llegar al esbozo de su propuesta de «la proliferación paródica de géneros incongruentes», como retrotraerlo a los términos en que formuló el problema la propia Beauvoir. Las mujeres son existencia y no esencia: el «eterno femenino» pertenece al mundo de los mitos y es una «construcción cultural» en ese sentido. Pero para de Beauvoir, a diferencia de Butler, tras la «construcción cultural» en cierto sentido hay un quién o unos quiénes: las mujeres se ven obligadas a elegirse en un mundo masculino que las designa como «el otro». La categoría de «el otro», procedente de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, es esencial en Beauvoir, quien, si hay que creer a Le Doeuff, habría iniciado a Sartre en este pensador, de quien el autor de *El Ser y la Nada* tomará una serie de elementos que reelaborará en su propio sistema. Beauvoir lo plantea esquemáticamernte como sigue: cualquier grupo humano es, para cualquier otro que lo mira desde la posición de sujeto, «el otro». Esta situación es reversible si el que era mirado desde la posición de objeto adopta la posición de sujeto: entonces el que antes miraba se convertirá en «el Otro» mirado. La peculiaridad irreductible de la situación de las mujeres es que, en su caso, esta reciprocidad giratoria no se cumple: ellas, históricamente, jamás han asumido una posición de sujeto desde la cual los varones serían «los Otros». Beauvoir tiene una explicación para esta peculiaridad sobre la que volveremos más adelante. Pero, dada la irreversibilidad así caracterizada,

> «lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como «el otro»; pretenden fijarla como objeto y consagrarla a la inmanencia, puesto que su transcendencia será perpetuamente transcendida por una conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es ser conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como lo esencial, y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo puede cumplirse un ser humano en la condición femenina? ¿Qué caminos le están abiertos? ¿Cuáles conducen a callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Pueden ellas superarlas? Estas son cuestiones fundamentales que quisiéramos aclarar»[9].

Podemos ver que las tres claves que definen aquí la condición femenina como condición genérica son: alteridad, inmanencia e inesencialidad, *versus* mismidad, transcendencia y esencialidad como características que se reservarían para sí los varones constituyéndose por ello mismo en lo genéricamente humano. Pues, para Beauvoir, los varones *qua* tales (hay proble-

mas graves entre ellos como el de los negros, los judíos, los obreros, etc.) se identifican sin más con lo genéricamente humano y, en este sentido, no son un género-sexo en una contraposición binaria -ni, si se quiere, en una jerarquización asimétrica- con respecto al género-sexo femenino. Lo masculino asume el neutro, y la condición femenina no se opone propiamente a lo masculino como una construcción genérica se opondría a la otra, sino más bien como lo idiosincrásico se contrapone a lo neutro. «La mujer» es sexo para el hombre, luego, en tanto que es lo inesencial -«lo inesencial es en ella lo esencial», llegó a decir Kierkegaard-, también es sexo en sí misma y es designada como tal: las propias mujeres que reivindicaban la ciudadanía en la Revolución Francesa asumían esta designación al pedirla «para su sexo». El varón solamente sería «el sexo» en un contexto en el cual quienes hablaran en posición de sujeto fueran las mujeres, y, aún así, jamás se designarían como «el sexo» ni por el sexo a sí mismos: sería inconcebible que tomaran aquel aspecto suyo que les define con respecto a las mujeres como su propia esencialidad. Ya decía Rousseau que las consecuencias del sexo son radicalmente diferentes para los varones y para las mujeres: para aquellos lo son sólo breves instantes, mientras que la mujer es hembra toda su vida, «todo sin cesar la llama a su sexo». El varón, así, como lo afirma Beauvoir,

> «toma su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo al cual cree aprehender en su objetividad, mientras que considera que el cuerpo de la mujer se encuentra como entorpecido por cuanto lo especifica: un obstáculo, una prisión»[10].

Como lo afirma Butler interpretando a Beauvoir, «la desincardinación masculina sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras». Pero la cuestión es que las mujeres, como proyectos existenciales que son, no pueden ocupar esos cuerpos sino en la forma de «existirlos» -en el sentido preciso de vivirlos transcendiéndolos, tal como la filósofa existencialista lo entiende. Así pues, alteridad se articula íntimamente con inesencialidad, y ambas con transcendencia en un sentido que determinaremos más adelante. La retícula así constituida, en tanto en que determina el modo en que las mujeres se ven obligadas a realizar existencialmente su condición, equivaldría al género en el sentido objetivo y sociológico en el que se habla de los «roles de género». Por más que estos sufran variaciones históricas significativas y que autoras como Joan Scott hayan insistido muy pertinentemente en historizar la categoría de género, estos roles, que Beauvoir traduciría retrospectivamente como proyectos proyectados, aparecen recurrentemente vinculados a la inesencialidad-alteridad: madre-de, mujer-de, amante-de, adjunta-de,

azafata de-congresos de varones, claro, enfermera de y así sucesivamente. La autora de *El segundo sexo* tipifica estos proyectos-proyectados en el segundo tomo de su obra bajo la rúbrica de «situación»: son estos los *ubis* ontológicos asignados a las mujeres y que, diríamos quizás ahora, las «generizan». Pero, aun estando llenas de agudeza y penetración las descripciones de Beauvoir de estos ubis, es más interesante en ella, a nuestro juicio, lo que podríamos llamar el aspecto subjetivo del género o lo que ahora se denominaría «identidad de género». Este aspecto, de tratamiento más psicológico que sociológico[11], se referiría al modo, necesariamente conflictivo, de entrenamiento, por parte de las mujeres, en ese proyectar el proyecto del otro para ellas, el cual, justamente, las niega como proyecto y ni siquiera les permite percibir su diseño propiamente como un proyecto del «otro», sino como la forma canónica misma de lo que debe ser su inserción en la realidad. Por decirlo con palabras de Linda Alcoff,

> «donde la conducta del varón está subdeterminada, libre para construir su propio futuro sobre el curso de su propia elección racional, la naturaleza de la mujer ha sobredeterminado su conducta, los límites de su esfuerzo intelectual y las inevitabilidades de su tránsito emocional por la vida»[12].

Michèle Le Doeuff se ha referido de forma muy atinada a la «sobrecarga de identidad» que sufrimos las mujeres -y, puestas a sufrir, tenemos que sufrir las atosigantes propuestas de que la sobrecarguemos, ahora por cuenta propia, un poquito más a riesgo de ser consideradas logofalocéntricas si no lo hacemos-. Pues bien: para Beauvoir, la identidad de género se adquiriría, por parte de las mujeres, en esa modulación retorcida, sobredeterminada y sobrecargada de su proyecto existencial. Este tener que vivir como elección propia, en una radical interpretación, lo que ya han elegido para nosotras, es el género de elección en que consiste, para Butler, la que se le antoja paradójica «elección del género», pues ¿qué sentido tendría elegir lo que ya somos? Si nos retrotraemos, de nuevo, a la definición que da Sartre de la libertad en su *Saint-Genet* «libertad es lo que hacemos de lo que han hecho de nosotros», quizás la paradoja de Butler se disuelva: el género como condición y situación objetivas es «lo que han hecho de nosotras», y el género, en cuanto identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra dado -énfasis específicamente beauvoireano frente a Sartre- de lo que han hecho de nosotras. Butler ha entendido muy bien que

> «la concepción que tiene Beauvoir del género como proyecto incesante y acto diario de reconstrucción e interpretación, se inspira en la doctrina sartreana de la elección prerreflexiva y le da a esa estructura epistemológica abstracta un significado cultural concreto»[13].

Así, no se «llega a ser» mujer en un momento dado sino que siempre se está «deviniéndolo», por traducirlo literalmente del francés.

Con todo, Butler sigue comprendiendo la «elección del género» en clave fundamentalmente estética como «un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo», donde el término «elección» tiene el sentido débil de «interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo». En el paradigma postestructuralista en el que Butler se sitúa no hay más margen de maniobra para el agente -pues «sujeto» sería un concepto demasiado tributario de supuestos humanistas que se rechazan- que la «resignificación», la cual tiene como efecto cierta re-combinación de los materiales significantes dados pero nula eficacia en orden a transcenderlos. Para nuestra filósofa existencialista, «elección» tiene un sentido fuerte que se mueve en un registro fundamentalmente ético-ontológico: nuestra forma irreductible de elegir nuestro género como elección viva de una elección coagulada se deja entender, en este contexto, como una hermenéutica constituyente en última instancia y que da sentido a la situación como tal. Ello no significa que elijamos nuestro género desde un -imposible- lugar des-generizado, sino que somos nuestro género en la manera misma en que, en el movimiento mismo por el que lo re-proyectamos, tomamos una distancia crítica frente a él. Esta distancia crítica remite a una estructura ontológica de transcendencia que Butler cuestionaría por considerar que va «contra los descubrimientos contemporáneos de la construcción lingüística de la acción personal». Dicho muy abruptamente -no cabe matizar más en este breve espacio-, Butler asumiría el supuesto estructuralista de que «el sujeto no habla», sino que «es hablado», es «una posición en el discurso», un «eslabón en la cadena del significado» siempre ya constituida. Así, ante el género como «inevitable invención» en cuanto construcción discursiva no nos es dado ni más ni menos juego que la parodia, parodia que llevaría a una proliferación de los géneros tal que disolvería su estructura binaria. Por otra parte, Beauvoir no se plantea para nada el eventual estallido del género en tanto que construcción binaria, lo cual es perfectamente comprensible desde sus supuestos según los cuales el género *avant la lettre* -femenino- se articula como una alteración sufrida de la estructura proyectante de todos los existentes pertenecientes al sexo biológico hembra. En realidad, más que una estructura binaria de género masculino-femenino, hay un solapamiento masculino-neutro-canónicamente humano que se contrapone, excluyéndolas, a «las figuras de la heteronomía», en expresión de Amelia Valcárcel. En estas condiciones, la disolución del «sistema de género» no puede ni tiene por qué lograrse por la vía de la proliferación de los géneros mismos, por muy incongruentes que sean en

tanto que disonantes con los «sexos»[14]. De lo que se trata es de la disolución de la estructura de alteridad que constituye lo femenino como condición, y ello sólo puede lograrse si las mujeres, por diversas vías -autonomía económica y social, protagonismo ético- acceden a un estatuto de igualdad con los varones. El tipo de sociedad que la autora de *El segundo sexo* diseña como ideal regulador desde estos presupuestos es una sociedad de individuos, una sociedad con igualdad de oportunidades de realización existencial -radicalización ontológica de la idea de igualdad de oportunidades de la tradición liberal- para todos y todas. Pues «el hecho de ser un ser humano es infinitamente más importante que todas las singularidades que distinguen a los seres humanos». Beauvoir no piensa, con todo, que se vayan a difuminar por completo en una sociedad tal todos los aspectos de lo que se dará en llamar más tarde «las diferencias genéricas», pero pone todo el énfasis en que «los que hablan tanto de «igualdad en la diferencia» (propuesta llena de ambigüedad y de trampas) tendrían muy mala fe si no me aceptan que puede haber diferencias en la igualdad». ¿Cuáles serán estas diferencias? Beauvoir no se preocupa particularmente de dilucidar este punto, en el que, según lo interpreto, vendría a estar próxima al llamado «argumento agnóstico» de John Stuart Mill: no se puede deducir, contrafácticamente, lo que sería «la mujer» haciendo abstracción de la construcción cultural en términos de subordinación y de opresión de la que es actualmente objeto. No obstante, afirma que la tensión de la sexualidad, como tensión misma de los cuerpos en tanto que existentes, en tanto que lugares donde la inmanencia y la transcendencia conflictivamente se dan cita, mantendrá las deseables diferencias en una relación entre *partenaires* que podrán vivirla como semejantes.

> «Liberar a la mujer es negarse a encerrarla en las relaciones que sostiene con el hombre, pero no negarlas. Aunque se plantee para sí, no dejará de existir también para él; al reconocerse mutuamente como sujeto cada cual será para el otro, sin embargo, el *otro.* La reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que engendra la división de seres humanos en dos categorías separadas: el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura».

A quienes objetan que un mundo igualitario será un mundo uniformemente monótono, Beauvoir les recuerda la indiscernible homogeneidad tediosa de «las esclavas del serrallo» -de las que no tiene la percepción folklórica de un Delacroix- en brazos de su sultán. Así pues, su propuesta sería la de vivir «el género-sexo» en la individualidad personal a la vez que en la particularidad genérica, pues «el mundo sexual»de varones y mujeres tiene «una forma singular» (x e y, en ese mundo contrafáctico) que no podría

dejar de crear en la mujer «una sensualidad y una sensibilidad singulares». El sexo-género dejará de existir como construcción-constricción cuando existan las condiciones para su radical vivencia personalizada, es decir, cuando las mujeres accedan al estatuto de individuos. La esencia de la feminidad se disolverá con la disolución de la estructura de alteridad que convierte a «la mujer» en el «Otro» sin reciprocidad. Debemos distinguir, pues, la concepción beauvoireana de modulación individual irreductible del, al parecer, irreductible dualismo genérico -pues una lesbiana no dejaría de ser desde el punto de vista del género una «mujer»- de la propuesta de Judith Butler de laborar por «la proliferación paródica de géneros incongruentes». Pues, en el paradigma anti-humanista foucaultiano de esta última autora, no nos es dada la posibilidad de vivir la individualidad como interpretación radicalmente crítica del género en tanto que pre-invención estereotipadada que opera a guisa de guión que hemos de implementar performativamente. Vivir la individualidad se entiende aquí como apurar estéticamente el estrecho margen -la posibilidad de re-significación- que nos es dado para manipular transgresiva, que no críticamente, el género.

4. El insidioso solapamiento ¿interpretaciones androcéntricas de la transcendencia?

Para Simone de Beauvoir, lo masculino se ha solapado con lo genéricamente humano. Este solapamiento es susceptible de diversas interpretaciones. Una de ellas, la de la propia Beauvoir, tendría como sus premisas básicas: en primer lugar, que exista lo genéricamente humano, es decir, la afirmación de que existen, o, más bien, deberían existir, amplias zonas neutras en la vida humana en las que la diferencia sexual no debería ser considerada pertinente. En segundo lugar, que lo genéricamente humano, por así decirlo, le viene grande a lo masculino que se lo apropia en exclusiva, justamente porque no es intrínsecamente masculino sino, como su nombre indica -y a la abstracción que se expresa en el nombre le corresponde un correlato real- genéricamente humano. Luego las mujeres deben reclamar su parte en lo que se les ha usurpado y apropiarse lo genéricamente humano en sus propios términos. La lógica subyacente a este modo de razonar es la que, a lo largo de toda la tradición ilustrada, alentó la formulación de las vindicaciones, es decir, de las interpelaciones por incoherencia a las abstracciones ilustradas, en la medida en que se establecían en términos universalizadores -*bon sens,* capacidad autónoma de juzgar, sujeto, individuo autónomo, ciudadano- y se aplicaban en términos restrictivos, es decir, excluyendo a las mujeres. Ahora bien, el insidioso solapamiento -y

precisamente por ello es insidioso- tiene otra cara. Otra cara que se presenta por la reversibilidad misma de la ecuación: así, si se dice que lo masculino se solapa con lo genéricamente humano se puede decir también que lo genéricamente humano se solapa con lo masculino. A su vez, se pueden dar distintas interpretaciones de la ecuación así leída de derecha a izquierda. Una de ellas sería la de que si, efectivamente, se ha producido tal usurpación, la definición misma de lo genéricamente humano ha debido verse afectada en alguna medida de contaminación en la operación misma de perverso solapamiento. Por decirlo en palabras de Seyla Benhabib, se ha producido aquí una «universalidad sustitutoria». Y las universalidades sustitutorias requieren, si han de dejar de ser fraudulentas, un distanciamiento crítico de la «particularidad no examinada» que se cuela en virtud de su solapamiento mismo con lo universal. Es decir, requieren que, justamente, se examine la particularidad en cuestión a título de tal, y el resultado de ese examen debe iluminar los aspectos por los cuales, precisamente por su fraudulenta apropiación en exclusiva y excluyente de lo universal, esa particularidad arrogante e impostora merece ser considerada como una particularidad facciosa y debe ser denunciada por ello mismo. Esta lectura de la ecuación desencadena un mecanismo crítico que va en un sentido distinto a la lógica de la vindicación: se trata de la crítica del androcentrismo. Una crítica tal no sólo no es incompatible con la lógica de la vindicación sino que, en cierto modo, le es complementaria. A su vez, y por muy comprensibles razones, le es posterior en el tiempo: a los/las excluídos/as y oprimidos/as les apremia más el ingreso en lo universal y el rescatar las prendas que les han sido arrebatadas que hacer el minucioso y sutil examen crítico de las marcas que en esas mismas prendas han quedado del usurpador y que las constituyen en cuerpo del delito. Por lo pronto, les urge tenerlas en su poder: tiempo habrá -de momento, la tarea de conquistarlas es tan absorbente que ni siquiera se lo plantea- de rastrear las huellas de la impostura. La comezón del hambre hace que se posponga la finura del olfato para discernir lo que de idiosincráticamente varonil había dejado sus impregnaciones en la universalidad usurpada.

Pues bien, la autora de *El segundo sexo*, si yo tuviera que hacer un balance de su aportación a la tradición del pensamiento feminista, balance muy grosero y sumario en este corto espacio, sería la teórica que extrae las consecuencias filosóficas más radicales de la lógica de la vindicación. Desde este punto de vista, Simone de Beauvoir ha sido la filósofa del movimiento sufragista, que tuvo su eje de articulación fundamental en la vindicación. En cuanto filosofía, es *efecto reflexivo* de este movimiento y, en tanto que tal, necesariamente après coup, -como lo decía Hegel, «el búho de minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo»-. No es casual, pues, que fuera escrito en

1949, en la «resaca» de aquella oleada (si bien, desde otros aspectos, anticipa prospectivamente lo que será el neofeminismo de los 70). Las mujeres han de ser incluidas en lo genéricamente humano, lo cual, ni en su tiempo ni siquiera ahora -¡no se olvide!- es algo que pueda darse por obvio. Beauvoir se agota en este esfuerzo manejando los standars de lo genéricamente humano tal como han sido configurados y definidos desde la hegemonía masculina, convalidándolos acríticamente: lo genéricamente humano está, de ese modo, adecuadamente caracterizado como «transcendencia» *versus* «inmanencia», la humanidad como especie se ha «cuestionado a sí misma en el tema de la vida por valorar las razones para vivir más que la mera vida». Es ésta la razón en última instancia por la que los varones, que han podido reservar para sí las actividades relacionadas con el transcender, el ir más allá de la mera repetición de la vida, las han constituido en prestigiosas y han consolidado por ello su supremacía. Entre estas actividades prestigiosas el analogado supremo sería la guerra, la actividad que siempre ha excluido a las mujeres. En cierto modo, parece que se asume que los varones han accedido al poder por haber sabido identificar qué es lo que especifica a la especie humana frente a la vida animal y no a la inversa, es decir, que, por haber accedido al poder, habrían instituido su discurso en universal y hegemónico. Las ecofeministas pondrían el grito en el cielo: justamente, aquí, coincidiría el chauvinismo de lo masculino con el chauvinismo de lo humano como especie; por decirlo en palabras de Alicia Puleo, «la crítica al androcentrismo coincidiría con la crítica al antropocentrismo». En mi opinión, habría mucho que matizar sobre la coincidencia del sentido de ambas críticas, pues me identifico con Beauvoir en su apreciación de que la libertad-transcendencia -tanto para el bien como para el mal- instituye un hiato entre la humanidad y las demás especies animales. Lo que habría que transcender es el lastre androcéntrico del concepto de transcendencia que maneja la autora de *El segundo sexo*, pero no el concepto de transcendencia mismo[17]. Pues mal se las compondría el feminismo sin una filosofía de la libertad -y de la igualdad orgánicamente articulada con la misma-. Determinar el peso específico del lastre androcéntrico en la retícula de conceptos que subyacen en el análisis de Beauvoir es una tarea compleja y abierta: la crítica al androcentrismo es todo un programa. Y el cumplimentar el ciclo de la vindicación es, desde luego, todavía, y lo será por mucho tiempo, todo un programa. Creo que, así interpretados, tanto los logros como los límites de Beauvoir abren vías, como todas las grandes obras.

Pero, de hecho, hay otra interpretación, a mi modo de ver insidiosa y paralizante, del insidioso solapamiento. Puntualicemos, ante todo, que no es lo mismo rechazar el trasvestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que

es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda la impide. Esta segunda interpretación a la que nos referimos consistiría en leer: lo que se tenía -falsamente- por universal es en realidad lo masculino bajo un disfraz impostor y desconcertante. Con ello -subrayémoslo-, se niega la primera premisa de la interpretación a la que antes nos referimos, es decir, se entiende que «lo genéricamente humano» en sí mismo es una trampa, que no existen ni deben existir zonas neutras en la existencia humana, por tanto, toda abstracción universalizadora ha de ser criticada, no por ser insuficientemente coherente, sino por no ser en modo alguno pertinente. Desde aquí se puede afirmar que «no hay mediación alguna de la diferencia sexual», que ésta lo impregna todo y no debe ser transcendida en contexto alguno ni conceptual ni prácticamente. Por decirlo en la terminología al uso: lo genéricamente humano debe ser «deconstruído». La consecuencia inmediata de esta lectura es la desactivación de la lógica de toda vindicación[18]. En efecto, si lo presuntamente universal es, en realidad, intrínsecamente masculino, los varones hacen muy bien en reservárselo en exclusiva y nosotras damos nuestra bendición a una apropiación legítima. Pues, si reclamáramos algo, pretenderíamos -absurdamente, desde tales supuestos- lo que corresponde a lo masculino en tanto que identidad «dispar», sin parámetro conmensurable alguno con la nuestra. Pretenderíamos lo que los antifeministas de todas las épocas, por la misma razón, han pretendido que pretendíamos: ser varones, ya que lo que nosotras afirmamos que pertenece a lo genéricamente humano no es, en realidad, sino una impostación de lo masculino. Así, decía Otto Weininger en *Sexo y carácter*[19] que las mujeres qua mujeres no nos podíamos emancipar, pues si ser mujer, en efecto, es estar excluida de lo genéricamente humano, la pretendida inclusión en un ámbito tal en términos de igualdad no puede sino conllevar un cambio de identidad, un transpasarnos a lo masculino desvirtuando así nuestra naturaleza genuina. Las detractoras de la autora de *El segundo sexo* -Helène Cisoux, Luce Irigaray, entre otras-, asumen lo mismo, a saber, que una emancipación *á la Beauvoir*, es decir, en el marco de los supuestos del paradigma ilustrado, implica la renegación de todos nuestros valores como mujeres[20]. Con ello apuntan, en un sentido, a los límites de la crítica al androcentrismo que algunas de las asunciones de la autora de *El segundo sexo* conllevan. Pero, desde su propio planteamiento, no es posible, y ello en un sentido más radical que en Beauvoir, hacer la crítica del androcentrismo. Una crítica tal implica que alguien se sitúa indebidamente en un centro que no le corresponde impostando lo universal desde una perspectiva particular. Pero si, en virtud de la «disparidad»[21] e inconmensurabilidad absoluta de lo masculino y lo femenino, resulta que el centro mismo se descentra ¿qué crítica del

androcentrismo se puede hacer? De hecho, no se hace. Lo masculino está bien como está. Dejémoslo en paz: no queremos prendas que lleven sus señales. El problema radica más bien en que, al disfrazarse asumiendo la forma mistificadora de lo universal, genera la contaminación de nuestras preciosas identidades femeninas. Todo lo que se pide a los varones es que se asuman, ellos también, como particularidad. Pero el asumirse como particularidad sólo se produce como efecto reflexivo inducido por una mirada que se pone en posición de sujeto: los europeos sólo nos sentimos gente curiosa, con su propia idiosincrasia, al cepillarnos los dientes cuando lo hacemos bajo la mirada extrañada y sorprendida del mauritano que utiliza palitos de una planta antiséptica. Al renunciar a esa mirada, sólo posible si se produce nuestro cambio de sitio con respecto al otro, ocupando nuestro espacio en una plataforma común de «universalismo interactivo», a la vez y por la misma razón que desactivamos la lógica de la vindicación- estuvo bien «para su época»-, bloqueamos la crítica al androcentrismo. Más nos vale, pues, resucitar a Simone de Beauvoir, denunciar el matricidio y reconstituir nuestra tradición con sus señas de identidad[22]. Entre el matricidio y la fácil hagiografía, hay un amplio espacio para asumir críticamente la herencia de la madre.

Notas

1 Para Muraro, la «incompetencia simbólica» se traduce en «un decir que busca decir, no aquello que es, sino aquello que otros han dicho o dirían, apoyándose en su querer decir». En clave criptoheideggeriana, este decir impotente, que se relaciona con la «retórica de la incertidumbre», viene a ser asumido como una «forma de nihilismo». «¿Cómo, se pregunta Muraro, podríamos interrumpir el repetitivo e inútil trabajo de este telar de Penélope?» (Curiosa y paradójica desvalorización, dicho entre paréntesis, de esta labor tan femenina). Responde: «quizás volviendo a ser niñas. O, tal vez, de manera más realista, traduciendo en la vida adulta la antigua relación con la madre para hacerla revivir como principio de autoridad simbólica». Cfr. Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre,* trad. de Beatriz Albertini corregida por Mireia Bofill y revisada por Milagros Rivera, Madrid, horas y HORAS, 1994, p.35.

2 Cobo, Rosa, «Influencia de Rousseau en las conceptualizaciones de la mujer en la Revolución Francesa», en C. Amorós (coord.) *Actas del Seminario permanente Feminismo e Ilustración* 1988-1992, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1992.

3 Cfr. Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, trad. de Pablo Palant, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1981; cfr. referencias a John Stuart Mill en pp. 159 y siguientes del tomo I; a Poullain de la Barre, pp. 141, 173, entre otras.

4 S. de Beauvoir, op. cit., tomo I, p. 182.

5 Gayle Rubin, «The traffic in Women: The Political Economy of Sex», in Rayna R.

Reiter, *Toward an Anthropology of Women,* New York, Monthly Review Press, 1975.

6 Butler, Judith, «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault» in Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica,* trad. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim, 1990, pp. 193-211.

7 Butler, J., *loc. cit.,* p. 200.

8 Butler, J., *loc. cit.,* p. 195.

9 Simone de Beauvoir, *op. cit.,* t.I, p. 25.

10 Beauvoir, *op. cit.,* p. 12.

11 No puede decirse, sin embargo, que Beauvoir lo trate psicológicamente en un sentido técnico, en la medida en que el existencialismo es crítico de la psicología en cuanto considera que cosifica la conducta humana.

12 Alcoff, Linda, «Feminismo cultural versus post-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista», en Feminaria, año II, nº 4, Buenos Aires, nov. 1989, p.1.

13 Butler, J., *loc. cit.,* p. 197.

14 Sobre la propuesta de Butler, cfr. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of Identity,* New York and London, Routledge, 1990.

15 Ana de Miguel, «Deconstruyendo la ideología patriarcal: un análisis de la sujección de la mujer», en C. Amorós (coord.), *Historia de la Teoría feminista,* Instituto de Investigaciones feministas de la Universidad Complutense y Dirección General de la C.A.M., 1994.

16 Para una inteligente crítica de las posiciones de Butler, véase María Luisa Femenías, «Butler critica a Beauvoir: algunas observaciones», *Revista de Filosofía y Teoría Política,* Universidad Nacional de La Plata, 1998.

17 Sobre la marca masculina del concepto de «transcendencia» en Beauvoir puede verse: Geneviève Lloyd, «Señores, siervos y otros» en *Desde el feminismo,* nº 1, 1987.

18 Sobre este punto, cfr. C. Amorós, «Feminismo y perversión», epílogo a Luisa Posada, *Sexo y esencia,* Madrid, horas y HORAS, 1998.

19 Otto Weininger, *Sexo y carácter,* Barcelona, Península, 1985.

20 Para la apreciación de la autora de *El segundo sexo* por parte de Helène Cixous, cfr, Ingrid Galster, «Entre hagiografía y matricidio. La recepción actual de la obra de Simone de Beauvoir», en *Utopía y praxis Latinoamericana.* Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, Universidad de Zulia, Venezuela, año 2, nº 3, Julio-Diciembre 1977.

21 Sobre la «disparidad» como interpretación de la diferencia sexual, cfr. Milagros Rivera, *Nombrar el mundo en femenino,* Barcelona, Icaria, 1995.

22 Sobre la inserción de Simone de Beauvoir como «bisagra» entre el sufragismo y el neofeminismo de los 70 puede verse Celia Amorós, *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad,* Madrid, Cátedra, 1997, pp. 377-388.

Beauvoir: a cincuenta años del segundo sexo

Amelia Valcárcel
Catedrática de Filosofía. Universidad de Oviedo

¿Es Beauvoir una de las grandes cabezas del siglo? Se cumplieron recientemente los cincuenta años de la publicación del *Segundo Sexo.* Eso dio motivo a la celebración de varios congresos y reuniones, el más relevante de los cuales fue el realizado en La Sorbona en enero del noventa y nueve. En España también se llevaron a cabo iniciativas, entre las que destacó la publicación de una edición del cincuentenario, en dos tomos, con una nueva y excelente traducción[1]. También se realizaron en España sesiones monógráficas, como las de la Universidad Autónoma de Madrid, la de Valencia, la sede sevillana de la UIMP, etc. Los principales diarios destacaron el cincuentenario, El País y ABC, por ejemplo, en sus suplementos culturales. Se publicaron algunos artículos en revistas especializadas y las editoriales sacaron parte de su correspondencia y alguna monografía[2].

En España y en los círculos intelectuales, en conjunto, el cincuentenario tuvo una repercusión media. Sin embargo las organizadoras del simposio de La Sorbona quedaron asombradas: participantes y comunicaciones llegaron de todo el mundo, hasta desbordar a la Organización que, sin embargo, había tenido graves dificultades para hacer creíble a las instancias pertinentes que tal cincuentenario debía realizarse. Funcionando casi sin apoyo y con un presupuesto mísero, su convocatoria tuvo tal éxito que casi las anegó y, desde luego, convirtió su actividad en la más significativa, culturalmente hablando, del año. Ningún otro pensador francés tenía tantas y tales repercusiones en los cinco continentes. Probablemente ningún otro libro francés de este siglo haya sido tan traducido, editado o leído. Y, sin embargo, sobre él sigue existiendo una suerte de desconfianza, de interdicto, incluso en una cultura que, como la francesa, alardea por igual de sus académicos y de sus transgresores.

1. La filósofa existencialista

El éxito del *Segundo Sexo* se explica fácilmente: es la obra que permite articularse al feminismo de los Setenta. Celia Amorós ha escrito que «buena parte del feminismo de la segunda mitad del siglo XX, o todo, puede ser considerado comentarios o notas a pie de página del *Segundo Sexo*». Y, en efecto, Beauvoir es una de las figuras de referencia del pensamiento y la filosofía feminista actual. Pero se podría por ello mismo suponer que su obra principal, precisamente por feminista, es parcial. Desde una concepción dicotómica, no por trivial menos abundante en el mundo de la filosofía, el feminismo es cosa de mujeres que reza para y sobre las mujeres y, en consecuencia, toma un punto de vista parcial, no global. Si Beauvoir es una de las grandes pensadoras feministas del siglo XX, eso, en vez de realzar su figura, parece que la limita como filósofa. Es casi normal en ciertos ámbitos filosóficos que el feminismo de alguna autora o autor actúe en su contra. El feminismo, que penosamente va adquiriendo carta académica de naturaleza, es entendido como una abdicación de lo verdaderamente importante o significativo. Son cosas «de la mujer». Debe ser éste un tema reciente, que tiene sus enclaves, pero no comparable a... bueno, en general no comparable, dado que el otro término de comparación suele quedar vacío. Hay quienes lo trabajan, sin duda, lo que seguro que cumple su función, pero... en el fondo no es del todo correcto, porque algunos piensan que se sitúa a medio camino entre las causas perdidas y la pérdida de tiempo. Esto sucede en el mismo fondo en que se piensa que «de las mujeres ya se sabe», saben todos y saben lo que hay que saber, que es poca cosa: son lo que son y ¿a qué darle más vueltas? A no ser que se las dé un sesudo filósofo, preferentemente grande, extinto, clásico y casi nunca feminista.

La filosofía ha tratado bastantes veces el tema «de la mujer», de modo que si algo cabe ir afirmando es que el asunto en sí no es nuevo. Sobre este topos, «la mujer», se han escrito resmas de papel. Ese es el punto de partida que precisamente toma Beauvoir para iniciar su investigación: hay un objeto teórico, como otro cualquiera, «la mujer», sobre el que las manifestaciones abundan, tanto en la filosofía como en otros discursos y saberes. Son tantas que, si no fuera porque no guardan orden, formarían ya el corpus teórico de la «mujerología». ¿Por qué no ordenarlas? ¿Por qué no intentar encontrar las corrientes profundas que las comunican? ¿Por qué no avanzar en ello hasta dar con su último fundamento, si es que lo tienen?

Beauvoir contará más tarde que cuando toma la decisión de introducirse en los materiales que acabarán constituyendo *El Segundo Sexo* ella no sabe apenas qué cosa sea el feminismo y, lo poco que le suena, le suena a cosa pasada, la lucha por el voto y luchas ya transcurridas. En el primer volumen de la obra referida escribe:

> «Ya no somos como nuestras mayores unas luchadoras; más o menos hemos ganado la partida... hay muchos problemas que nos parecen más esenciales que los que nos afectan en particular»[3].

Y en el segundo, de pasada, escribe que las feministas

> «ahora han conseguido dominar la realidad».

Cada tanto manifiesta también que su trabajo no parte de ningún feminismo previo, sino de sus propias necesidades como filósofa existencialista.

El existencialismo ha renovado el arsenal de la filosofía y puesto delante de las urgencias del pensar una serie de tópicos antes no filosóficos: la intimidad, el yo, la cotidianidad, la finitud, la edad, la situación. Aunque el existencialismo emplea terminología fenomenológica, sus aportes también los toma de nuevas fuentes extrafilosóficas: la historia, la literatura, el psicoanálisis. Con nuevas y distintas herramientas conceptuales, encara territorios dudosos y otros que permanecen inexplorados. «La mujer» podría ser uno de ellos ¿por qué no? Ese «continente oscuro» de lo femenino puede prestarse al análisis existencial. Pero lo primero que comprueba Beauvoir es que hay muchos más viajeros y exploradores, relatores y opinadores de los que cabría imaginar. De ese continente desconocido ha hablado casi todo el que ha tomado la palabra y lo escrito existe casi en la misma proporción, con la particularidad de que se continúa afirmando «que nunca ha sido completa y profundamente descrito», sino que guarda para sí un resto de misterio... el que permite la andadura del siguiente explorador. Y, para mayor dificultad, las descripciones no concuerdan del todo: van desde el frecuente desparpajo filosófico a la gravedad de la ciencia, de la sacralidad de las religiones a lo sinuoso del sexo psicoanalítico, de lo ancestral de la etnicidad a la rabiosa modernidad de las vanguardias. Cada época parece haberse medido con él y cada tiempo ha acuñado sobre el asunto una serie de aseveraciones. Son en gran parte acumulativas: estratos y más estratos de sentencias y sentido que se han ido depositando sobre una primitiva marca.

En un momento dado Beauvoir decide cortar: parece que haya más mapas que terreno, de modo que se impone hacer orden, ponerlos unos sobre otros, buscar coincidencias y discordancias. A ese esfuerzo se corresponde el primer volumen, «Los hechos y los mitos». Pero, cosa notable, las discordancias no son muchas. Entre toda la literatura de que se compone el topos «mujer» existe un acuerdo de fondo, más que eso, un procedimiento de fondo: sea lo que sea «la mujer», constantemente es «lo otro», «el otro»;

se afirme de tal objeto lo que se afirme, siempre cabe resumirlo en «Otreidad». Y aquí comienza a sentirse la capacidad explicativa del existencialismo.

De entre esos nuevos grandes continentes existencialistas, uno destaca precisamente: La Otreidad, la Alteridad. Sartre lo ha abordado en *El ser y la nada*. Oponiéndose a la herencia cartesiana y solipsista presente en Husserl, según la cual el sujeto es un en-sí originario y todo el resto es por principio Alteridad, el existencialismo ha preferido la oposición entre las conciencias de la *Fenomenología* de Hegel: cada sujeto es «otro» porque está bajo la mirada de otro; en cada uno la alteridad cumple un papel.

> «Lo que encaro constantemente a través de mis experiencias son los sentimientos del prójimo, el carácter del prójimo. Pues, en efecto, el prójimo no es solamente aquél que veo, sino aquél que me ve»[4].

La Alteridad es esencial y constitutiva del ser en el mundo. Del trabajo realizado por Beauvoir en el primer volumen del *Segundo Sexo* se desprende que todas las descripciones del objeto «mujer» son normativas. Por eso la mujer no nace, sino que se hace. Sartre, al desarrollar el concepto de Alteridad, ha escrito:

> «El límite entre dos conciencias, en tanto que tal, es producido por la conciencia limitante y asumido por la conciencia limitada»[5].

¿Qué sucede cuando una conciencia ha de vivir y vivirse a sí misma en esas circunstancias? Las respuestas están en el segundo volumen, «La experiencia vivida». Toda la obra es el desarrollo del existencialismo aplicado sobre un objeto idóneo, lo femenino como percepción externa e interna. Lo femenino como producto y lo femenino como horma vivida.

El *Segundo Sexo* es, ante todo y sobre todo, filosofía de la Otreidad. «La categoría de Otro es tan originaria como la conciencia misma», escribe Beauvoir. Pero el problema no es la Alteridad en sí misma, dado que todos somos los otros de los otros, sino que un sexo completo, con independencia de las épocas, culturas o saberes, con independencia también de las características singulares de cada una de sus componentes, haya sido continuamente designado como la Otreidad absoluta de lo humano. La conciencia humana, su ser en el mundo, es esencialmente libertad. El existencialismo sigue férreamente en este punto fundamental el enunciado de Fichte «quiero ser lo que seré». La conciencia humana es ese trascenderse continuo de lo dado hacia lo proyectado en que la libertad consiste. Es negación de inmanencia, de encierro, de algo dado de una vez y para siempre. Naturalmente que en ese esfuerzo de ser libre muchas conciencias flaquean.

«Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un en sí, de la libertad en artificio; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos se trata de un mal absoluto».

Abdicar de la propia libertad es, para el existencialismo, el pecado absoluto de la mala fe. Quien no quiere ser libre no es del todo humano, no es lo que debe ser, lo que su esencia, que no es otra que su existencia, le demanda ser.

2. El varón sujeto y la mujer sujeta

De creer plenamente a Beauvoir, ella, en el momento en que concibe y planea la obra, como ya se dijo, no es, ni se reconoce, feminista. Se siente solamente ese sujeto libre que ha comenzado a saber de sí en la primera adolescencia, como nos relatará en las *Memorias de una joven formal.* Pero su pretensión de libertad choca constantemente con límites que ella no ha puesto, querido ni buscado. Cierto que todo sujeto vive no en la libertad absoluta, sino en una situación, esto es, en un nudo de posibles en que los límites actúan, pero las libertades también. Una conciencia existe en el mundo situada y en esa situación debe luchar por su vida y su libertad, que vienen a ser lo mismo. No somos los seres humanos meras vidas biológicas, sino libertades vivientes y actuantes.

Lo que Beauvoir quiere saber es cuáles son las condiciones que, en su propia vida individual, forman «su situación»; esto es, dónde están y cómo están formados los límites verdaderos de su libertad como individuo. De este planteamiento surge un programa explicativo aplicado a un objeto, «la mujer», en efecto idóneo. La mayor parte de los rasgos que definen su propia situación dependen de su «ser una mujer». Sobre esta marca, en principio biológica, se acumulan muchas más que, justificándose por vías muy diferentes, la consolidan. La figura final, «la mujer», está construida. El cómo, el porqué y el para qué de esa construcción son importantes. Porque esa figura es un molde que a ninguna mujer se le permite rechazar y, por lo tanto, tampoco verdaderamente elegir.

Las mujeres padecen, en el núcleo mismo de su existir, una situación de Otreidad casi absoluta. El problema no son estas o aquellas leyes, tales o cuales costumbres, mitos, ritos o supuestos saberes, sino que cada una de esas prácticas forma parte de un ensamblaje bien trabado en el que la modernidad y sus luces, aunque han introducido fisuras, no entran. Ser mujer ha sido y es un aprendizaje heterónomo de «mil lazos tenues». Un

aprendizaje que ningún individuo del sexo femenino puede rechazar, y que tiene como consecuencia «cortarle las alas», «limitar su poder sobre el universo». La perspectiva que Beauvior adopta sobre el asunto es la de la moral existencialista, como ella misma afirma. La mujer es un sujeto deficitario e inesencial, porque

> «todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto».

Esa no es la medida del sujeto si es mujer:

> «lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será permanentemente trascendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y las exigencias de una situación que la convierte en inesencial»[6].

Afirmaciones de ese calibre se prueban mediante los recursos tomados a la historia, la literatura, la antropología y, en fin, todo el saber disponible, humanístico y científico. Las múltiples referencias y el desarrollo de las cuestiones convierten al *Segundo Sexo* en un gran edificio explicativo, de formato diferente al feminismo anterior que seguía la estela de las vindicaciones. Es una catedral, no un alegato. Y, como tal, tiene sus gárgolas. No todo lo que dice puede pasarse de la explicación al programa, ni todo lo que afirma puede compartirse. Pero hay algo que lo fundamenta: un antiesencialismo radical. «Lo femenino» no es ningún en sí, previo, dado, espontáneo, inmanente. Es, bien al contrario, un producto y un producto bastante elaborado.

Lo que sea la marca previa sobre la que se han ido depositando las designaciones que fabrican lo femenino no tiene punto de comparación con el acúmulo que sobre ella se ha formado. El cuerpo no es por sí mismo un destino.

> «Cuando recorremos los grados de la escala animal, uno de los rasgos más notables es que de abajo a arriba la vida se individualiza; abajo se utiliza únicamente para la conservación de la especie; arriba se prodiga a través de individuos singulares»[7].

Sin embargo, aun las hembras de las especies superiores de los mamíferos abdican en la especie su individualidad. La mujer es ciertamente una hembra, la que más sacrifica a su especie su cuerpo, bajo la forma de dolor, sangre, embarazo, parto; está habitada por las fuerzas generadoras de la especie que le exigen más que a ninguna otra. Pero ni eso justifica que la mujer sea Alteridad. Ni tales condiciones la condenan «a conservar para siempre este papel subordinado». La subordinación, en una especie como la humana que está en evolución constante, se establece por otras vías. El naturalismo no la explica, sino que la avala.

> «Es ocioso preguntarse si el cuerpo femenino es o no más infantil que el del hombre, si se acerca más o menos al de los primates superiores, etc. Todas estas disertaciones, que mezclan un vago naturalismo con una ética o una estética todavía más vagas, son pura palabrería».

Lo humano sólo puede entenderse desde una perspectiva igualmente humana. No somos una especie natural, sino histórica. Nuestras cuentas nunca están cerradas.

La originalidad del *Segundo Sexo* consiste en una revitalización de los principios ilustrados, instrumentada a través del existencialismo. De ese programa nace una de las obras filosóficas más singulares y efectivas de este siglo. Dicho de modo más concluyente: el propio existencialismo prueba, por medio de esta obra, sus virtualidades cognitivas y emancipatorias. Beauvoir puede deshacerse del naturalismo porque es una filósofa existencialista. Y también reúne, porque el punto de anclaje filosófico se lo permite, una vastísima cultura histórica, literaria, psicoanalítica y antropológica para explicar su objeto: lo femenino como una construcción cultural y epocal. Otras corrientes filosóficas no le habrían permitido tal capacidad de maniobra. Dicho lo cual debe añadirse que Beauvoir no es cualquier existencialista: Ella usa del existencialismo con una perspicacia y una firmeza magistrales.

3. El feminismo global de Beauvoir

El feminismo de Beauvoir es de raigambre clásica, un humanismo global. Sin embargo ha realizado sobre sus predecesores una vuelta de tuerca inestimable: pasar de las vindicaciones a las explicaciones. Su singularidad le viene en buena medida de su potencia filosófica: una combinación exitosa de existencialismo, hegelianismo y filosofía de la sospecha. Desde esta red teórica, Beauvoir inicia una nueva manera de hacer feminismo. Tanto el primer feminismo ilustrado, como el feminismo liberal sufragista se

desarrollaron sobre la plantilla teórica de la vindicación. El *Segundo Sexo* no pertenece a esa tradición argumental, sino que pretende un fin distinto: la explicación. Ella misma escribe en la Introducción:

> «Es curioso que el conjunto de la literatura femenina esté movido en nuestros días no tanto por una voluntad de reivindicación como por un esfuerzo de lucidez».

Y tal capacidad explicativa Beauvoir la logra gracias a que es una excelente filósofa. Beauvoir es un producto acabado de la «dinámica de las excepciones».

En efecto, cuando Beauvoir realiza su primera formación universitaria a penas hace una década que se les ha permitido a las mujeres cursar estudios superiores con todas las consecuencias. La presencia femenina en las instituciones de alta educación todavía es minúscula. Han pasado los primerísimos tiempos en que sólo se las admitía a título excepcional, pero la consigna se mantiene, porque en esa época, los años al filo de los veinte-treinta, sólo algunas, consideradas excepcionales, tienen esa oportunidad. Ella ha coincidido en las aulas con otra notable pensadora, Weil, y con alguna más. Entre ellas se observan y se comprueban. Sus círculos de relación son normalmente masculinos.

Se saben excepciones y se sienten excepciones. En una universidad que todavía es muy pequeña y donde el acudir es difícil, excepciones han de sentirse cuantos allí se formen. Pero en el caso de las mujeres esto se dobla con una torsión añadida: ellas son, además y quizá sobre todo, excepciones a su sexo. Schiller, hablando por carta a Goethe de Mme de Staël, escribe que «se sale de su sexo, pero sin llegar al nuestro». Parece pensar que las mujeres con talento son distintas de las mujeres en general, pero que no por ello pueden medirse con los varones, aunque sea con aquellos que no lo poseen. El que una mujer posea un talento excepcional la convierte en una excepción sobre todo a su sexo, pero, precisamente por ser considerada una excepción, no obliga a variar el escaso aprecio que se tenga del talento del sexo femenino en su conjunto.

La dinámica de las excepciones es perversa. En ella «la excepción confirma la regla», según reza el vetusto refrán. Si en buena lógica debemos siempre afirmar que una excepción echa por tierra a la regla que no la contemplaba, en la lógica peculiar de los estereotipos esto nunca ocurre. Si alguien se sale de lo acordado para todo su género, ello no parece obligar a cambiar la consideración global que sobre aquél se tenga, sino a «salvar» momentáneamente a ese individuo discordante. La regla se podrá seguir usando para el conjunto sin un ápice de inseguridad.

Y quien se vive a sí mismo o misma como excepción también paga su tributo: asimilar la denostación de su grupo de origen sin poder por ello asimilarse a quienes por derecho propio la utilizan. Las primeras mujeres que fueron cooptadas en las redes masculinas de importancia se vieron en la tesitura de actuar como becarios desclasados. Beauvoir nos dice de ella misma[8] que se acostumbró a pensar que poseía «un cerebro de hombre en un cuerpo de mujer». Otras mujeres sometidas a la misma dinámica obran como si lo creyeran a pie juntillas. Que nadie pueda ser más duro que ellas con las supuestas debilidades de su sexo. Ellas no son contraejemplos de las opiniones misóginas vulgares, sino sus valedoras. Bien al contrario Beauvoir aprovechará los talentos que le han sido autorizados para poner al descubierto el orden que a todas excluye.

4. El feminismo y la humanidad

La elección por la que Beauvoir pasa a la historia y será siempre digna de alabanza es precisamente su valentía al declararse mujer sujeta a todos y los mismos lazos y cadenas que humillan a las demás. «No se nace mujer, se llega a serlo». Simone de Beauvoir a fuer de filósofa, es feminista. El *Segundo Sexo* investiga y expone con genialidad y paciencia como se produce ese «llegar a ser mujer». Pese a la enjundia de su trabajo, puede resumirlo con precisión:

> «se trata de saber lo que la humanidad ha hecho con la hembra humana»[9].

E inicia para tal propósito su despliegue erudito y argumental. Una erudición, por cierto, que el tiempo no ha atacado, como tan a menudo ocurre. En su gran mayoría cuantos datos aporta siguen siendo significativos. Esto es bastante sorprendente: muchos de los libros que contienen datos o juicios puntuales se convierten en un par de décadas en centones. No así éste. Ello indica por parte de Beauvoir una selección de fuentes y una perspicacia extraordinarias.

Pero todo su fenomenal despliegue de conocimientos tiene un objetivo: desechar la visión trivial de los sexos como realidades inmutables. En general en todo ser hay un «llegar a ser» porque todas las esencias se construyen. Es éste un convencimiento radical del existencialismo. No hay una esencia esclava, una esencia blanca, una esencia judía, una esencia mujer. La verdadera esencia no es estática, sino dinámica: los seres humanos son esencialmente libres. Esa es la única esencia aceptable. Su convencimiento fundamental es que ser individuo y ser libre son la misma cosa. «La difícil

gloria de la libre existencia» es el futuro de la humanidad. La libertad es una de las construcciones más duras y fascinantes en el «llegar a ser» humanidad libre. Pero, mientras llega y no llega, muchos tienen todavía que luchar para convertirse en meros seres humanos.

Beauvoir conoce, porque no le ha asustado mirar de frente, la fuerza de las barreras que le impiden a ella misma afirmarse como sujeto. La dificultad no se asienta en sus características individuales, sino que parece radicar en que no pertenece al grupo aceptable, al sexo adecuado. Dedica su tenacidad intelectual a mostrar cómo están constituidas las marcas que la excluyen. Y a demostrar que a todas las mujeres, incluso en un mundo próspero y avanzado, les está impedido el verdadero acceso a la individualidad. Y que, del mismo modo que ser mujer no es una elección, «lo femenino» tampoco es ninguna esencia fija.

Ya se ha dicho que El *Segundo Sexo* no es una obra de consignas, sino un trabajo explicativo sin pausas. En ella Beauvoir aborda una fenomenología del sujeto-mujer y una fenomenología de las figuras de lo femenino. La historia, los mitos, la literatura, el conjunto completo de las artes y saberes, han marcado a ese sujeto como objeto. Tras más de cien páginas de atinadas muestras, escribe:

> «Si echamos un vistazo de conjunto, vemos esbozarse varias conclusiones. Esta es la primera: toda la historia de las mujeres ha sido realizada por los hombres, crearon los valores, las costumbres, las religiones; las mujeres nunca les disputaron ese control, ellos tuvieron siempre entre sus manos la suerte de las mujeres»[10].

La definieron como Alteridad y la sojuzgaron. Después la fabularon y la soñaron sin ningún recato.

La situación de las mujeres, su condición concreta, ha estado presidida por su «ser para ellos». «La historia», resume Beauvoir antes de abordar los mitos literarios,

> «nos ha mostrado que los hombres siempre tuvieron todos los poderes concretos; desde los primeros tiempos del patriarcado consideraron útil mantener a la mujer en un estado de dependencia; sus leyes se construyeron contra ella; así es como se convirtió concretamente en Alteridad. Esta condición servía a los intereses económicos de los varones, pero también a sus pretensiones ontológicas y morales»[11].

En efecto, la Alteridad no es un hecho que haya acontecido. No ha habido un inicio, sino que esta sujeción ha existido siempre. Y, al no compartir la relativa accidentalidad de los histórico, se presenta como un hecho absoluto.

Pero, aunque se trate de una subordinación inmemorial, la condición de las mujeres sí ha cambiado a lo largo de la historia. Beauvoir se permite un apunte general contra cualquier historicismo fácil: en la condición de las mujeres y sus variaciones históricas se hace patente que «la evolución de la condición femenina no ha seguido una trayectoria constante». Por ello cada época ha de ser considerada y ningún conocimiento ni estudios sobre sus particularidades puede darse por supuesto y ahorrarse.

> «Sólo revisando a la luz de la filosofía existencialista los datos de la prehistoria y la etnografía podremos entender cómo se estableció la jerarquía de los sexos»[12].

En el fondo de la misma esencia humana que es la libertad de trascenderse, existe el enfrentamiento de las conciencias. Más que la adhesión que Beauvoir expresa hacia las posibilidades cognitivas y emancipatorias del existencialismo, (declaración que refuerza la convicción de que el existencialismo es en ella previo ontológicamente al feminismo), lo que puede hacerse notar es que no va a pretender ponerle fecha a ese acontecimiento que no ha acontecido. Pero va a poner su molde general. Y, dado que éste se ha hecho un lugar polémico en el actual pensamiento feminista, quizá conviene detenerse en él.

En los últimos años hay una acusación que aparece de vez en cuando contra el feminismo beauvoireano y que va tomando las trazas de convertirse en un lugar común: Beauvoir habría caído ella misma en sexismo puesto que habría entendido que la prevalencia del sexo masculino ha dependido de su capacidad de arriesgar la vida, mientras que el femenino ha sido sometido porque la guarda y la trasmite, sin reparar, se le opone, en que parir es el modo en que las mujeres han arriesgado la vida. Y es bien cierto que el parto ha sido hasta hace poco un riesgo real, no hiperbólico; basta con estar al tanto de las muertes que producía[13]. Erasmo afirma más de una vez que preferiría arriesgarse varias veces en la batalla que parir una sola vez.

¿Qué hay de oportuno en ese reproche? ¿Comparte Beauvoir el «punto de vista masculino» que borra la valentía de las mujeres y que no entiende ni quiere entender el riesgo en que dar vida consiste? En el existencialismo de Sartre y Beauvoir, ya se dijo, hay una constante presencia de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel[14]. Cuando éste, en el epígrafe dedicado a la Conciencia Desgraciada, -que se torna para el existencialismo la plantilla explicativa de toda relación primera entre conciencias-, expone las figuras del Amo y del Esclavo, afirma que el Amo lo es porque no ha rehuído la lucha, sino que ha preferido arriesgar la vida; de ahí su triunfo. Y escribe:

«porque sólo arriesgando la vida se puede mantener la libertad».

En principio, pues, Beauvoir está haciendo una criptocita, cita que suelen desconocer quienes le plantean el reproche de sexismo[15]. El reproche habría que matizarlo: Beauvoir es hegeliana. Acepta que la lucha entre conciencias es la base de la Alteridad y admite que la dominación es un fenómeno universal. Precisamente por ello puede afirmar que

> «La tentación de dominar es la más universal, la más irresistible que existe»

y que tiene una primera matriz: la invención de lo femenino como algo diferente de lo humano, como lo Otro. Ese tramo, que no gusta, de la escalera, es uno de los que permite precisamente realizar uno de los pasos fuertes de la subida. Si lo femenino ha sido a la vez declarado una esencia inmutable y subordinada y, sin embargo, inesencial, es porque no ha luchado todavía nunca como conciencia distinta frente a lo masculino: Y no lo ha hecho porque no lo es: lo femenino en sí, por el momento, es sólo una esencia definida desde lo masculino, el cual ha tomado para sí el masculino y el neutro, lo específico y lo universal y ha considerado a lo femenino meramente una particularidad negativa.

> «Efectivamente, en nuestros días el hombre representa el positivo y el neutro, es decir, el macho y el ser humano, mientras que la mujer es sólo el negativo, la hembra. Cada vez que la mujer se conduce como un ser humano se dice que se identifica con el varón»[16].

Es la subcultura masculina, que se toma a sí misma arrogantemente por lo universal, quien realiza esa identificación tergiversada. «La mujer es un existente al que se pide que se convierta en objeto» y ella, normalmente, no ha plantado cara y dientes a tal petición: está demasiado atada, demasiado disuadida, demasiado atemorizada, como lo está la conciencia esclava hegeliana que opta por la vía del temor porque se sabe frágil y desea conservar la vida. Cada mujer, espontáneamente, como sujeto que es un existente,

> «opta por ser un individuo completo, un sujeto y una libertad ante quien se abren el mundo y el futuro; si esta elección se confunde con virilidad es en la medida en que la feminidad significa en nuestros días mutilación»[17].

El sexo femenino entero está limitado por el conjunto completo del patriarcado. La rebelión individual, cuando se produce, se malinterpreta.

«Es muy natural que la futura mujer se indigne de las limitaciones que le impone su sexo... no se trata de saber por qué las rechaza; el problema es más bien entender por qué las acepta»[18].

Y en buena parte ello se debe no sólo al enorme poder de disuasión del patriarcado, leyes, costumbres, moral y formas simbólicas, sino probablemente también a que un individuo en solitario no puede establecer una rutina de rebelión. Aunque este último apunte sea mío, -y además no sea el caso de desarrollarlo ahora con mayor amplitud- ello no quita que quepa encastrarlo en la lógica argumentativa de Beauvoir. Escribe:

«Las mujeres nunca han constituido una casta que establezca con la casta masculina en pie de igualdad intercambios y contratos»[19]

No se han presentado como conciencia oponente, sino que son conciencia definida por otro, alienada. Si pueden llegar a ser alguna vez conciencia oponente, ése es otro asunto, bastante complejo que, desde luego, la ontología moral individualista de Beauvoir no contempla. De momento, más que el que considere hegelianamente los riesgos del parir como trabajos y aflicciones y no como enfrentamientos agresivos entre conciencias, digo que más duro me parece a mí que afirme que el feminismo, lejos de ser una conciencia del nosotras afirmativa, es una cosa sin nervio propio que los hombres han tolerado e instrumentado políticamente sólo cuando les convenía[20].

5. El Androcentrismo

Por lo demás ¿acaso Beauvoir comparte más androcentrismo del que ella misma supone? Probablemente. El *Segundo Sexo* es una obra producida a relativo contratiempo. Publicado en el 49, justo cuando se apagaban las últimas hogueras del sufragismo, que había logrado sus dos objetivos tras casi un siglo de actividad -el voto y los derechos educativos- en casi todos los países del mundo desarrollado, El *Segundo Sexo* puede interpretarse como una recapitulación de este movimiento o como la obra pionera del feminismo posterior. Lo cierto es que, en su momento, parecía quedar en el vacío. Por ello y en su día fue incomprendida y considerada un catálogo extenso de sus ocurrencias personales. Quienes no compartían sus posiciones políticas la atacaron por la veta misógina. Mauriac se permitió decir que, después de leerla, ya lo sabía todo sobre la vagina de su autora. Aquellos que, con todo, quedaron impresionados por la firme trabazón argu-

mental y la pertinencia de los ejemplos y casos aducidos para sostenerla, insinuaron que tal libro «denotaba sagacidad viril». La Iglesia Católica, más expeditiva, la incluyó en el Índice de libros prohibidos.

Cuando se publica, el sufragismo como movimiento -y precisamente a causa del cumplimiento de sus metas-, estaba desactivado. La obra no intentaba llegar a un público militante, sino ser exclusivamente un análisis con destinatarios neutros. Sin duda alguna Beauvoir comparte más de un supuesto de la «conciencia masculina» ambiente y toma algunos de sus juicios por universales; su manera de entender el sufragismo prueba que concede mayor valor al economicismo marxista que al liberalismo sufragista, por ejemplo. Pero, en su conjunto, abre una nueva forma de feminismo. Si hoy podemos utilizar la categoría de «androcentrismo» es gracias a ella.

Ahora, a principios del XXI, de lo que no cabe duda es de que su análisis de la cultura patriarcal es decisivo y pertinente. Esta obra no sólo ha sido y es una de las fuentes del feminismo de la segunda mitad del siglo. Es también un ejemplo señero de filosofía de la alteridad. Cumple los cincuenta años de su publicación y todavía conserva su fuerza, la misma que tiñe al feminismo en el siglo XX. El *Segundo Sexo*, ya se dijo, es una combinación exitosa de existencialismo, hegelianismo y filosofía de la sospecha; ésa es su peculiaridad. Su poso va calando a lo largo de los años cincuenta. Incide directamente en Friedan, cuya *Mística de la Feminidad* sirve de espoleta al feminismo de los setenta. Es un libro muy editado y leído por una nueva generación feminista, la constituida por las hijas ya universitarias de las mujeres que obtienen tras el fin de la Segunda Guerra el voto y los derechos educativos. Su influencia en las capas cultas femeninas de las democracias estables ha ido creciendo inexorablemente[21].

Tuvo también que esperar a fructificar porque no era un texto sencillo. Precisamente por su existencialismo, se expresaba en términos poco accesibles para no expertos. En principio esto alegró a sus enemigos: pensaron que no se entendería; ignoraron que bastantes mujeres estaban acumulando ya suficiente mobiliario mental[22]. Sus virtualidades se mantuvieron latentes hasta que eclosionaron. En los años setenta la gran reaparición del movimiento feminista aventó el polvo que sobre El *Segundo Sexo* se había ido aparentemente depositando.

6. ¿Está superado?

Michèle le Doeuff, una de las referencias de la filosofía francesa actual, ha formado parte con merecidos títulos del comité de honor del citado congreso de La Sorbona. Pero como autora feminista siempre ha mante-

nido sus distancias con Beauvoir. *El estudio y la rueca,* uno de sus libros traducidos al castellano, es un cara a cara con todo lo que Beauvoir, en su opinión, no quiso enfrentar. Beauvoir se habría plegado en exceso al saber ajeno. No hizo un proyecto filosófico propio, sino que se plegó, sin motivo, al de Sartre. Fue otra que renunció a la lucha de conciencias.

En su última obra, *Le sexe du savoir*[23], Le Doeuff ajusta de nuevo cuentas con Beauvoir. Éste no es tampoco un libro fácil. Explora el vínculo entre el saber y la reproducción de la jerarquía masculina. Ser mujer consiste en permanecer bajo la malla de un sistema complejo de exclusiones, constantemente revitalizado por voluntades operativas. De entre ellas no es la menor la exclusión del saber, a la que colaboran tanto instancias institucionales, como los relatos estabilizados transmitidos por los «sabios». Y, para probar su argumento Le Doeuff, hace, como es habitual en sus textos, recorridos brillantes y cáusticos por casi el completo nomenclator de la historia de la filosofía. Recorridos que siempre toman su punto de partida de algún intelectual relevante del tiempo presente, desarrollan su curso en decenas de referencias, tan inesperadas y certeras como poco comunes, y vuelven al asunto: la prohibición de saber y del saber, antigua pero perfectamente viva, para las mujeres. Pues bien, en su opinión Beauvoir dejó este asunto intacto.

Ya en los setenta Beauvoir fue vindicada, pero también criticada. Se desaprobó su arte de las distancias con todo y con todos, así como su negativa a bendecir una nueva identidad femenina. Irigaray se queja de que Beauvoir nunca quisiera discutir con ella el texto que le envió y supone que tal cosa fue una oportunidad perdida. Tal y como es el mundo intelectual francés, y más aun hace tres décadas, la cosa parece explicable: ni por el contenido, que no compartía, ni por la autora, que probablemente no tenía con su círculo mayores lazos, tal entrevista -para dar carta de naturaleza a la propia Irigaray- tenía pocas posibilidades de producirse. Beauvoir mantuvo siempre fuertes reservas con el esencialismo y las mantuvo hasta el final. No podía ser de otro modo: la negativa al esencialismo es el núcleo del *Segundo Sexo.* Tampoco aprobaba, por ejemplo, la tematización del género en clave de clase social intentada por C. Dupont. Saludaba, sin duda, la resurrección del Movimiento, asistía a reuniones y concentraciones aportando su presencia y dignidad -ya anciana-, pero poco más. El propio círculo existencialista no se estaba comportando demasiado bien con ella. Se la comenzaba a excluir, con toda facundia, de las «listas oficiales» de la corriente. Y cuando publicó, muerto Sartre, *La Ceremonia del Adiós* vinieron los ataques directos[24].

En los setenta algunos quisieron reducir a Beauvoir a una «escritora sobre la mujer», con todo lo que semejante etiqueta suele comportar. Se

supone -erradamente- que se puede pensar «sobre la mujer» con independencia del pensamiento global. Por ello nada menos honroso que el que le supongan o le propongan a alguien que estudie o diserte sobre «la mujer», un tema o subtema no especialmente vistoso desde el punto de vista de quien hace la oferta u organiza el encasille. Naturalmente esto es producto del mismo androcentrismo que Beauvoir puso al descubierto. Otra de sus fases es rebajar el valor de alguien con la frase «Sí, está bastante bien... pero es feminista». No sé si considerarlo un paso adelante sobre el «pero es mujer» que, aplicado a los talentos individuales, servía para deplorar la mala ocurrencia que había tenido alguien al haber nacido en el sexo inapropiado[25]. Lo que sea «la mujer» compromete de raíz a lo que estemos entendiendo por «lo humano». Esa particularidad no puede desvincularse del programa general que se mantenga. Del mismo modo, el feminismo no es un movimiento que afecte sólo a sus militantes. Tanto sus efectos como sus causas inciden en la sociedad moderna entera e incluso sobre tipos sociopolíticos ajenos a la modernidad, pero en trance de sumarse a ella. El feminismo forma parte de las políticas democráticas en su fase avanzada y su presencia es una de las marcas de desarrollo. Es también en la actualidad un conjunto de políticas de gestión. Pero en su fondo es una alteración valorativa y discursiva sin precedentes que transforma casi todos los modos heredados de vida.

7. Beauvoir, Pensadora del Siglo

Recupero la pregunta inicial ¿Es Beauvoir una de las cabezas pensantes del siglo XX? En la perspectiva de Le Doeuff, ya citada, ninguna mujer ha conseguido todavía tal estatuto. Conceder a una la sabiduría sería arriesgar la dominación masculina y sus sobreentendidos. En opinión de Le Doeuff existe un pacto inexplícito, pero no por ello superficial, entre las prácticas y los discursos de exclusión. Cada uno cuenta con los demás. A causa de él, escribe, cada varón debe interrogarse sobre «el principio de identificación» que preside estas prácticas y le obliga a mantener su libertad en tales condiciones.

No parece tan diferente lo que Le Doeuff llama «principio de identificación» de lo que Beauvoir llamó Alteridad. Cada varón se entiende a sí mismo como portador de importancia y ejerce una identificación esencialista con la genealogía masculina del poder y el saber. Tal procedimiento necesita la exclusión como pilar fundamental: soy alguien porque soy varón, no mujer. Todo cuanto mis homólogos hayan hecho o hagan es valioso, respetable o importante. Me pertenece esencialmente. Y lo que no

sea esto, lo Otro, está bajo sospecha, es inane o menospreciable. En la visión de Le Doeuff existe una guerra palpable contra las mujeres que con sus prácticas solidifican día a día la exclusión en todas sus formas, por alto que algunas hayan podido llegar. El «techo de cristal» no tiene trazas de romperse porque es sólo el nivel superior de un macroconjunto de conductas y discursos: conductas que rebajan y excluyen; discursos que validan tales conductas. Tal guerra es endémica y no es de ahora. Le Doeuff ilumina uno de sus frentes, el saber, y su selección, siempre parcial por androcéntrica, de importancia. Acusa a Beauvoir de no haberse tenido a sí misma por lo que era, una Maestra, y, por el contrario, entrar en un proyecto ajeno, el de Sartre, que consideró, sin razones de peso, mejor y más centrado que el suyo. Por falta de visión o de coraje, piensa, Beauvoir se quedó en «escritora» y Sartre se elevó a las cimas de «filósofo»[26]. Y como en este cercano y relevante caso, ocurre de continuo con la sabiduría femenina: es interpretada en clave secundaria. Por lo mismo su aparición y existencia deja incólume el «principio de identificación» que preside las exclusiones del cada día.

Repito, no parece tan diferente lo que Le Doeuff denomina «principio de identificación» de lo que Beauvoir llamó Otreidad y el feminismo de los setenta llamó «patriarcado». Es más, la condición de posibilidad del discurso filosófico de Le Doeuff es El *Segundo Sexo*. Beauvoir ha llevado al feminismo de la vindicación a la explicación. Ha aplicado su genialidad filosófica a develar la construcción de lo femenino como categoría antropológica global. Ha sospechado de los discursos y saberes que la forman y fundamentan y los ha puesto al descubierto. Sin duda se aprecia de vez en cuando, (muy de vez en cuando hay que decir), que pactó con su tiempo presente y no llevó la crítica hasta su final. Pero acusarla poco menos que de colaboracionista es de todo punto excesivo. Si Beauvoir no tiene todavía el relieve que merece no es por su culpa, sino, más bien, porque el sexismo permanece y es bastante duro de pelar.

Interrogarse sobre el saber es hacerlo sobre el sexo, sostiene Le Doeuff. Es, en efecto, una de las grandes vetas de la hermenéutica presente: la sospecha sobre el sesgo de poder instalado en cada saber. Pero, para que haya sido posible interrogarse y sospechar debidamente del saber, ha tenido que adquirirse ese saber. Beauvoir fue la primera figura de este siglo que insistió tercamente en ocupar el saber sin los avales de la urgencia práctica ni los subterfugios, frecuentemente exigidos al talento femenino, de la iluminación intuitiva. Por lo mismo, su caso se convierte en piedra de escándalo. Si no es una sabia ¿qué es?

Ni agitadora, ni voz profética, ni musa ajena, el «caso Beauvoir» es un indicador excelente del estatuto de alteridad en que todavía se permanece.

Hasta hace bien poco la teoría feminista no formaba parte de la historia general de la filosofía política, pese a ser el feminismo uno de los núcleos fuertes del pensamiento de la democracia. Su cita y análisis normalizados comienzan a aparecer en la década de los noventa. El *Segundo Sexo* es, sin lugar a dudas, uno de los textos clásicos del feminismo del siglo XX, pero aún deberá ser incluido, para hacerle justicia, entre las obras claves de la filosofía de esta centuria.

Notas

1 Beauvoir, *El Segundo Sexo,* Feminismos, Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer, Madrid, 1999, traducción de Alicia Martorell.

2 La más completa la debida a T. López Pardina, Universidad de Cádiz.

3 Op. cit. pág. 62.

4 *El ser y la nada,* 1943. Ed. Esp. Losada, Buenos Aires, 1966, pág. 299. Esta obra, primera gran respuesta s *Ser y Tiempo* de Heidegger está dedicada a Beauvoir, «Al Castor», como el primer círculo existencialista gusta de llamarla por la relativa homofonía Beauvoir-Beaver.

5 Op.cit. pág. 366.

6 Op. cit. pág. 63.

7 Op. cit. pág. 80.

8 En las *Memorias de una joven formal.*

9 Op.cit. pág. 99.

10 Op.cit.pág 211.

11 Op. cit. pág 225.

12 Op. cit. 125.

13 Y lo sigue siendo en las sociedades que llamamos púdicamente «en vías de desarrollo». El parto de cobra en la actualidad las vidas de seiscientas mil mujeres al año segín las últimas estimaciones.

14 Resultado de las lecciones de Kojévè en la Rive Gauche.

15 La lectura de la *Fenomenología* por parte del existencialismo tiene gran espesor. por una parte es y se declara heredero del sentido de la Fenomenología de Husserl y, por otra, incorpora el hegeliano, que viene de una fuente completamente distinta. El existencialismo pretende unir esos dos significados discordantes. La relectura en clave crítica de la relación Amo-Esclavo es constante en la filosofía existencial. Beauvoir es probablemente la más hegeliana de los existencialistas. Valcárcel *Hegel y la ética,* Anthropos, 1988.

16 Op. cit. II, pág. 163.

17 Op. cit. pág 164.

18 Ibid. pág 165.

19 Op. cit. II, pág. 184.

20 Vid op. cit. Vol I, págs 184 a 211. De lo escrito por Beauvoir trasciende que no considera ni al feminismo ilustrado ni al sugragista capaces de estructurar ni la libertad ni la conciencia femeninas. Afirma, por ejemplo, que lo iniciado por Condorcet o Wollstone-

craft «no podía culminar por falta de bases concretas»; o que «las reivindicaciones de la mujer acabarán perdiendo todo su peso»; que, en 1949, «los sufrimientos del alumbramiento están desapareciendo»; que la acción de reconocidas y reconocidos feministas del XIX «no fue nada eficaz»; que «las mujeres más inteligentes de la época quedan al margen de esos movimientos»; que la causa feminista «queda desautorizada por la torpeza de sus partidarios»; en fin que «estos debates teóricos no tienen mayor influencia sobre el curso de los acontecimientos; simplemente lo retratan con oscilaciones», porque la verdad de la libertad femenina se gesta en el mundo marxista del trabajo fabril: «La mujer reconquista una importancia económica que había perdido desde épocas prehistóricas, porque se escapa del hogar y asume en la fábrica una nueva participación en la producción» (pág. 191). O que «la llegada del maquinismo arruina a los terratenientes, provoca la emancipación de la clase trabajadora y consecuentemente, la de la mujer» (pág. 189); «las sugragistas... sólo consiguieron ejercer una presión porque los hombres estaban dispuestos a sufrirla» (pág. 211). Se puede seguir, pero no viene ahora al caso. Baste con terminar con lo que le parece la debilidad mayor, ontológica, «La debilidad del feminismo tiene su origen en las divisiones intestinas; a decir verdad, las mujeres no son solidarias como sexo» (pág. 202).

21 No así, desde luego, en paises como el nuestro, donde el hecho de que se lo incluyera en el Índice lo ocultó; quien diga en España que leyó a Beauvoir en los cincuenta simplemente sueña. Se conoció en los aledaños del 68 traducido en una editorial sudamericana, prácticamente al par que la literatura feminista que iniciaba la Tercera Ola.

22 Incluso de que se editara no se sigue que se leyera. En varias Universidades sudamericanas las alumnas de doctorado a quienes recomendé su lectura lo encontraron, en efecto, en las bibliotecas, pero algunas me expresaron que habían tenido que abrilo, cortar sus páginas, porque había permanecido cerrado hasta el presente. Pienso que hasta que, por la fuerza de las cosas, se hace necesario.

23 Alto, Aubier, Paris 98.

24 Valcárcel, *Sexo y Filosofía,* Anthropos 91, cap. 1º.

25 Tomo la frase de una entrevista a Carmen Iglesias, de las publicadas al filo de su elección para la Real de la Lengua, que la recordaba de uno de sus apaenados profesores.

26 Así, desde luego, aparecen cada uno de ellos incluso en su lápida fúnebre y cierto que leerlo causa cierta deagradable sorpresa; sin embargo no parece que se les pueda responsabilizar de sus propios epitafios.

IV

SIMONE WEIL

RELIGIÓN, MUJERES Y FEMINISMO



simone weil, pensadora de la paz

Mª Dolors Renau Manem
Psicóloga. Jefa del Gabinete de Integración Europea y Solidaridad. Diputación de Barcelona.
Presidenta de la Internacional Socialista de Mujeres

Simone Weil, esta mujer peculiar que murió a los treinta tres años, mediado el siglo, ¿Cómo hubiera sido considerada de vivir hoy en día? Probablemente con la misma mezcla de interés y extrañeza con la que lo fue por sus coetáneos. Tal vez ahora dispondríamos de algunos términos científicos que, aparentemente, dieran cuenta de su forma radical de comportarse ante y con el sufrimiento, de su conducta extrema que acabó llevándola a la muerte por inanición voluntaria. ¿Hablaríamos tal vez de síndrome anoréxico? Probablemente. Y sin embargo el misterio de su vida, la raíz de su fuerte originalidad, de su creatividad, seguirían interpelándonos. Ningún ser humano puede ser reducido, explicado por un síndrome más o menos patológico. Éste nos aproxima, a la forma, más o menos exitosa, más o menos costosa, que toda persona tiene de afrontar su relación con ella misma, con los demás y con el mundo que le rodea. Pero una persona es mucho más. El núcleo anímico que ordena sus valores, el sentido que otorga a su vida, el origen de su fuerza vital e intelectual, suele mantenerse fuera del alcance de cualquier descripción clínica, mientras se expresan en el pensamiento, en los afectos y en sus compromisos vitales.

Su vida, su trayectoria personal ha sido ampliamente estudiada y documentada. Lo que voy a intentar hacer aquí es ofrecer un punto de vista personal, resultado de la lectura de buena parte de su obra y del intento de valorarla desde una perspectiva feminista. No la presento como la «pensadora» de gran talla que sin duda es ni como una mujer que dispone de un «corpus» teórico construido y coherente, cosa que nunca pretendió. Si no como alguien -una persona- que vivió y reflexionó con enorme libertad, sufrió duramente y expresó de forma nítida, extrema y parcial lo mejor que, a mi modo de ver, se haya escrito en los últimos cincuenta años sobre temas

de tanta actualidad y tan preocupantes como son el sufrimiento humano, el poder, la fuerza y la violencia.

Descubrí a esta pensadora a través de unos cortos, espléndidos escritos reunidos en un libro importante: *Escritos sobre la guerra.* Siguiendo su huella me acerqué a otros trabajos suyos y di con algunos directamente relacionados con las mismas cuestiones, mientras otros parecían haber sido escritos bajo una iluminación mística. En todos ellos sin embargo, late una profunda preocupación por el momento histórico, por la realidad que la envuelve.

Simone Weil se convierte en punto de referencia ante las grandes preguntas actuales porque es capaz de aunar su propia experiencia, vivida con una sensibilidad y capacidad de recepción extraordinarias con un gran potencial intelectual y una clarividencia despiada. De esta voluntad de unión, de esta tensión que crea entre una vida plenamente vivida y un pensamiento poderoso nace, en algunos momentos, una coherencia excepcional. Y a la vez insostenible. Ella anhela tan ardientemente esta unidad que abandona cualquier punto de refugio, cualquier consuelo que no se base en la lúcida asunción de la dolorosa realidad, se niega cualquier mecanismo de defensa... Tanta tensión hacia la coherencia resulta intolerable, incompatible con el mantenimiento de la vida en su sentido más biológico, en su sentido más real. Tal vez por ello, su vida fue literalmente insoportable, improrrogable para ella. Necesariamente intensa y muy corta.

Su discurso es nítido y parece simple cuando se analizan sus planteamientos uno a uno, como en frases separadas. La dificultad reside en la complejidad de su discurso global, en la aparente contradicción que existe entre una secuencia reflexiva, una parte de su discurso y otra. Cuando creemos haber comprendido parte de su hilo argumental, percibimos que tensa el pensamiento hasta el límite, lo convierte en un planteamiento tan radical y a la vez tan veraz que puede resultarnos casi incomprensible. Y por otro lado amplía este mismo discurso, lo empuja fuera de sus límites, lo disemina por otros ámbitos del pensamiento y produce en la mente de quien lo lee, la impresión de que nos hace perder pie, de que nos está obligando a buscar un nuevo punto de apoyo, en un nivel más profundo para poder así comprender la aparente contradicción. Hay que intentar llegar al punto central, al núcleo vital que unifica tanta dispersión. Un núcleo hecho de creencia y pensamiento estrechamente enlazados, de forma que parece guardar más similitud con la experiencia literaria o poética que con la propia del pensamiento filosófico. Se trata, sin lugar a dudas, de una experiencia mística que se explica a sí misma y se explica a los demás. El pensamiento místico se nos ofrece, en su caso, como experiencia vital razonada.

Al margen de las posturas religiosas, profundamente iconoclastas, que esta mujer mantuvo y que defendió en sus escritos, su obra presenta un

enorme interés desde la óptica política. Su descripción y análisis de fenómenos colectivos tan importantes como el uso de la fuerza, el papel de la autoridad, de los valores que subyacen a nuestra cultura violenta, hacen especialmente pertinente su lectura en este momento en que estas cuestiones ocupan el primer plano de las preocupaciones colectivas. Fueron también temas candentes cuando ella escribió su obra: el período de entreguerras y los inicios de la última europea que no alcanzó a ver finalizada.

Por otra parte, Simone Weil indaga, escarba en el sentido de las palabras-clave de su época, que es también la nuestra. Desconfía, como buena pensadora, del aparente confort que ellas nos procuran, de la obviedad, la familiaridad con que las manejamos, del alto muro que levantan entre nuestra experiencia, nuestros sentimientos y la dura realidad del mundo. Nada es obvio para ella. Todo debe ser releído en un ejercicio de profunda desconfianza hacia el lenguaje y a la vez en un intento heroico de dar a la palabra un contendido mucho más real, mucho mas próximo: un contenido que realmente dé cuenta de la realidad del momento, sin que la categorización, la conceptualización nos amparen ante los desastres que ocasiona el ser humano y el sufrimiento, la desdicha que le acompaña en su diario vivir. No se protege ni nos permite protegernos. De ahí, de la voluntad de hacer de él un instrumento de conocimiento de la realidad, de aproximación a lo humano, nace su radicalidad y la riqueza de su discurso. El propio instrumento -el lenguaje- es usado como una arma crítica que se afila constantemente en un ejercicio que no cesa.

1. Sobre la violencia

En los últimos diez año de su vida, entre el 33 y el 43, Simone Weil escribió algunos textos sueltos que fueron editados, bajo el titulo genérico de *Escritos sobre la guerra*. En todos ellos aparece una lucida y dolorida reflexión sobre este fenómeno que acompaña al devenir humano y sobre el que no se hace ningún tipo de ilusión. En su trabajo sobre *La gravedad y la gracia* se extiende mucho más sobre las raíces de la profunda contradicción que aqueja a los humanos movidos a la vez por dos impulsos contradictorios, pero con diferente peso. Su forma de abordar esta cuestión crucial está totalmente alejada de cualquier forma de «angelismo» o de creencia en la bondad innata de los seres humanos. Más bien al contrario, vincula a la misma naturaleza humana la existencia de una tendencia «hacia abajo» que ella llama «gravedad» y que funciona presidida por la noción de «fuerza». El amor y las más altas aspiraciones humanas, que tienden al bien, sin embargo, están siempre presentes en la realidad, como una aspiración de

difícil alcance, que aparecen y se expresan impulsados por «la gracia», pero que no llegan a conformar la actividad humana que está presidida por la «fuerza».

Veamos algunas de sus frases más significativas:

> «Los momentos en que los hombres encuentran su alma es cuando aman. El triunfo del amor más puro, la gracia suprema de la guerra es la amistad que nace en el corazón de los enemigos mortales».

Y también con relación al imperio de la fuerza y la gracia...

> «Este poema -dice refiriéndose a *La Iliada*- es un milagro. Lo amargo de él nos remite a la única causa justa de amargura: la subordinación del alma humana a la fuerza, es decir en definitiva a la materia. Sin embargo el sentimiento de la miseria humana es una condición de la justicia y el amor. Solo es posible amar y ser justo si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe someterse...»

Simone Weil, utiliza su conocimiento del mundo griego para exponer su concepción sobre la naturaleza de algunas de las grandes pasiones que mueven al ser humano y que son causa de desdicha para quien las sufre como objeto y también para quien las vive como sujeto. La lectura e interpretación que ella hace de *La Iliada,* nos muestra esta gran obra épica como el paradigma del destino humano marcado por la fuerza y la violencia: un destino causante de enormes sufrimientos, iluminado solo en algunos momentos preciosos por instantes pasajeros de amor y bondad: estos aparecen como un deseo, una luz en el camino que devuelve al ser humano a momentos vividos en la infancia o vislumbrados de vez en cuando como paraísos posibles, pero inalcanzables mientras haya que seguir con la difícil tarea de sobrevivir y de mantener no sólo la vida sino la dignidad y el valor de un ser humano habitante de un mundo donde dominan las reglas de juego de la fuerza y la violencia.

Su reflexión no se limita sin embargo al mundo griego, del que sin embargo ella extrae su sólido molde interpretativo. Pero en la mayoría de sus escritos su mirada se dirige al mundo y al momento histórico en el que le ha tocado vivir: el periodo de entreguerras, la guerra civil española y la Segunda Guerra mundial. Sus referencias y reflexiones se aplican tanto a la situación de España donde estuvo unos pocos meses en las Brigadas Internacionales, como a la invasión de Checoslovaquia y a las grandes cuestiones relacionadas con el desarrollo de la guerra. Su discurso no es un discurso académico, «aplicado» al momento que le tocó vivir y al drama colectivo, sino que se trata de un discurso «implicado» vital e intelectualmente, fruto de su compromiso total con la desdicha, el sufrimiento de la

humanidad. Tal vez por sea este compromiso personal el que le permita penetrar con tanta lucidez en la comprensión y la descripción de los mecanismos profundos que activan la dinámica de la violencia.

Porque parte de la desdicha del ser humano esta causada, por su propia inmersión y su íntima participación en el reino de la fuerza. Ésta aparece y se expande gracias al estímulo constante y perverso que juega «la imaginación». Un estimulo que tan sólo podría ser desactivado compensado por la fuerza de lo que ella llama «lógica» o «racionalidad», actitudes que la autora reclama implícita y explícitamente como medidas urgentes de salvación.

¿Pero, a qué se refiere cuando habla de Imaginación, y a qué cuando habla de lógica y racionalidad? Son éstos, algunos de los términos más habituales en nuestro lenguaje cotidiano. Pero Simone Weil los contrapone, en un sentido muy preciso, en el interior de su discurso, a la fuerza, el poder y la violencia.

2. Imaginación y palabras con Mayúsculas

«El alma humana, cegada por la fuerza de la que cree disponer...». Ésta es la función de la imaginación: cegar al ser humano hasta hacerle perder la noción del límite: del límite como razón, del límite que impone la realidad externa, del límite que impone la resistencia de la naturaleza de las cosas; del límite como su mesura y contrapeso. Y por tanto ciega al ser humano sobre el coste, el precio que hay que pagar por el uso desmesurado de la fuerza, alentada por la imaginación. Es la misma imaginación la que le induce a convertir en absolutos aquellos términos, aquellas palabras que no ofrecen resistencia por sí mismas, que no pueden contrastarse con la realidad; palabras -ante las que Simone Weil muestra una desconfianza total- que permiten romper barreras y exaltar, justificar el uso de la fuerza. En *No empecemos la guerra de Troya: el valor de las palabras* trata de las palabras Mayúsculas que convierten en valores absolutos algunos conceptos, sitúan los objetivos colectivos a alcanzar en un marco de imposible contraste con la realidad y que por ello evaden toda concreción. Y, en cambio, solo esta permite establecer objetivos asequibles y con ellos, la búsqueda de soluciones pactadas. No se trata de «intereses»: con esos es posible dialogar y pactar. No se trata de cuestiones concretas, a partir de las que siempre se puede negociar. Se trata de absorbentes palabras totalizantes, que, como «patria», «interés nacional» tienden a ocupar todo el espacio simbólico.

La nube de las entidades vacías hace olvidar el valor de la vida mientras el «otro» se convierte en mal absoluto. Tal vez por eso, como señala la autora, hay que abrir las palabras políticas para ver que contienen en su

seno. Nos hallamos entonces ante palabras-bloque, separadas de las demás. Palabras que no se plantean qué es aquello que debe ser conservado, y como, en que condiciones, en que medidas. Palabras que, alentadas por la imaginación, favorece la expansión del poder, de la fuerza y de sus efectos profundamente destructivos. Es la misma imaginación la «que permite que en la guerra los efectos de la fuerza se disfracen de gloria».

3. La fuerza, el poder y la violencia

> «Todos los absurdos que hacen que la historia se asemeje a un largo delirio arraigan en un absurdo esencial: la naturaleza del poder»

nos dice en sus *Escritos sobre la guerra.* Y aunque afirma más adelante que el poder es necesario, señala que la atribución del mismo es arbitraria, mientras apunta una clara distinción entre autoridad y poder. Mientras que la autoridad requiere el consenso de la inteligencia, es decir respeta la libertad del otro, el poder, para que continúe siendo, el poder debe gozar de «prestigio», una cualidad que es pura ilusión y que, es, en cambio, un importante requerimiento para su misma conservación. Para que el poder resulte estable, debe aparecer como absoluto a la vez intangible.

Pero hay más: la autora parece establecer un cierto paralelismo entre el análisis y la interpretación que hace de la fuerza -a menudo entendida directamente como violencia- con los mecanismos del poder. Un paralelismo que se basa en una cierta idea de la profunda fragilidad e inestabilidad tanto del poder como de la fuerza. Ambos parecen destinados por su propia naturaleza a querer perpetuarse, en una dinámica imparable que absorbe más y más a los sujetos a los que atrapa, sobre todo a los propios sujetos del poder y la violencia actores a los que sumerge en una espiral que acaba en destrucción. Inmersos en un mundo de «imaginación» que aparentemente no se resiste, sin control, necesitados de consolidar cada minuto un poco más su propia situación inestable, la imaginación se apodera de ellos y acaba por hundirles y devorarles.

Nadie posee el poder absoluto ni la fuerza absoluta y ambos están por lo tanto siempre en peligro. Todos los hombres han sido en un momento u otro sometidos al poder y a la fuerza de otro. Y este conocimiento impulsa a proseguir una dinámica que acaba por destruir al mismo poseedor de la fuerza, del poder y va sustituyendo progresivamente los fines por los medios. ¿Cómo no establecer un neto paralelismo entre esta fragilidad e inestabilidad de la fuerza, esta capacidad de destrucción, esta necesidad constante de autoconstrucción mediante la

mirada del otro par y la fragilidad de la que nos habla Celia Amorós, en sus pactos patriarcales?[1].

Hay que penetrar en el núcleo duro de lo que Simone Weil entiende por fuerza; un término que en nuestro léxico se corresponde mejor a lo que entendemos por violencia. Para ello nada mejor que seleccionar y transcribir textualmente algunos de sus más brillantes párrafos extraídos de *Reflexiones sobre la barbarie* y de *La Iliada o el Poema de la fuerza.*

> «El auténtico protagonista de *La Iliada* es la fuerza; la fuerza ejercida por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la que se contrae la carne humana...
>
> ...La fuerza es aquello que hace de aquel que le esta sometido, una cosa. La fuerza que mata es una forma primaria y basta de fuerza. Más variada en sus procedimientos y más sorprendente en sus efectos, es la otra, la que no mata, es decir la que todavía no mata, la que queda suspendida sobre el ser humano, convierte al hombre en piedra. Del poder de transformar al otro en cosa haciéndole morir, deriva otro poder: el de convertir en cosa a un ser humano que todavía está vivo. Esta vivo, tiene alma, pero es una cosa.
>
> ...El esclavo nunca puede expresar sino aquello que complace al amo... No se puede perder más de lo que pierde el esclavo: pierde toda vida interior.
>
> ...La fuerza ejercida por los otros es un imperativo para el alma, al igual que el hambre extrema, desde el momento en que consiste en un poder extremo sobre la vida...».

Hasta aquí el papel destructor de la fuerza sobre sus víctimas. Pero pronto descubrimos por qué caminos el uso de la fuerza destruye también a los que son poseedores de ella.

> «Tan despiadadamente aplasta la fuerza como despiadadamente embriaga a quien la posee o cree poseerla. Nadie la posee totalmente. Los hombres no están divididos en *La Iliada* en vencidos y esclavos. No hay un solo hombre que no este obligado, en algún momento, a doblegarse a otra fuerza...
>
> El que posee la fuerza camina en un mundo que no opone resistencia, sin que nada, entre impulso y acto, origine este breve intervalo en el que se aloja el pensamiento. Donde no se alberga el pensamiento no cabe la justicia ni la prudencia. Es por eso que los hombres armados actúan dura y locamente...
>
> Ellos no llegan a sospechar que las consecuencias de sus actos los doblegarán a ellos también a ellos, a su vez...
>
> Quieren todo.
>
> Así es como la violencia destruye aquéllos a los que toca.
>
> Aquéllos a quienes la fuerza les ha sido prestada por la suerte, mueren por confiar en ella.
>
> Un uso moderado de la fuerza sería lo único que permitiría escapar a este engranaje. Es la tentación del exceso el que es irresistible...

> Ésta es la naturaleza de la fuerza: el poder que posee de transformar los hombres en cosas es doble y se ejerce de dos maneras: petrifica de formas diversas, pero igualmente, las almas de los que la sufren y las de los que la ejercen».

Para finalizar esta reflexión, para acabar de redondear en la medida de lo posible esta exposición, hay que reintroducir, en este punto, el papel que juega «la imaginación», que suministra grandes mayúsculas a la ceguera, a la locura que emana de la propia dinámica del poder y sobretodo de la fuerza. Una dinámica que se autoalimenta porque no puede detenerse y que absorbe, hace desaparecer cualquier tipo de limite y deja sin lugar al pensamiento y a la razón. No hay valoración alguna de las consecuencias de la violencia. No hay valoración del «daño, del dolor, el terror, el agotamiento, los compañeros muertos...». Según Simone Weil, nadie cree que estas cosas no actúen, sin embargo sobre el alma, a menos que la embriaguez de la fuerza no venga a ahogarlos.

La dinámica está en marcha y resulta muy difícil detenerla. Dolor y sufrimientos de unos se suman a dolor y sufrimientos de los otros mientras los que están inmersos en el juego, solo son capaces de contabilizar términos de destrucción o muerte recibida o infligida: la vida se reduce a contabilizar el potencial de destrucción, las víctimas propias o ajenas; el resto desaparece: todo se reduce a una macabra contabilidad.

4. ¿Y el feminismo?

Contemporánea de Simone de Beauvoir, nada las aproxima; ni el mundo en que se mueven, ni sus planteamientos teóricos ni -evidentemente- la preocupación por el destino de las mujeres, ni por el discurso de la igualdad tan central en la obra de Simone de Beauvoir[2] y tan explícitamente inexistente en la de Simone Weil.

Nuestra autora no hace distinción entre hombres y mujeres cuando se refiere al ser humano, ni tampoco cuando analiza los mecanismos del poder, el ejercicio de la fuerza y sus consecuencias. No hay cuestionamiento alguno sobre los presupuestos patriarcales que subyacen a la misma cultura que ella critica. Implícitamente admite que el Ser Humano es varón. Y su análisis es tanto más desgarrado y radical porque, a mi modo de ver, esta realizado desde una sensibilidad femenina. Y desde una fuerte insistencia (poco frecuente en las construcciones intelectuales masculinas) por unificar experiencia y pensamiento, sentimiento y razón. Como si no pudiera o no quisiera soltar la razón, dejarla suelta para construir -como ocurre con tantos pensadores- un mundo coherente y formalmente intachable, pero alejado

del peso de la experiencia humana, del color del sufrimiento y de la profunda piedad y empatía (en su sentido más estricto) que emana de su obra. Lo dicho tiene más que ver con la actitud con la que la autora se enfrenta al mundo que con su conciencia de mujer, su conciencia de pertenecer a la mitad de la humanidad que no participa -y menos en aquellos años- ni del poder, ni hace uso de la fuerza cuyos males asolan la humanidad.

Y es ahí donde se nos plantean una serie de preguntas básicas que intentan indagar en las limitaciones feministas de esta autora mientras señalan a la vez caminos por los que transitar en un futuro.

¿Quién tiene, quién dispone de la fuerza? ¿Quiénes deciden qué es lo que debe ser defendido? ¿Quién establece el valor de las palabras mayúsculas, que tanto daño causan a la humanidad?

¿Por qué la mitad de la humanidad, esta mitad de lo humano que ella misma ignora no hace oír su voz? ¿Qué historia ha condicionado y sigue condicionando este largo silencio, su ausencia de los asuntos públicos, su visibilidad en la vida social y en las decisiones políticas?

¿Cabe pensar que tal vez un mundo menos centrado en el predominio de la fuerza como instrumento de aproximación a los conflictos fuera un mundo más próximo, más capaz de tener en cuanta el sufrimiento humano?

¿Podemos imaginar que un mundo menos patriarcal androcéntrico, un mundo más compartido en todas las esferas, fuera más capaz de limitar el papel de «la imaginación», la exaltación de la irracionalidad mediante la introducción de la noción de costes y con ello de límites? Costes en términos de vidas humanas, de destrucción de vínculos personales, de bienes materiales, de destrucción de la naturaleza? ¿No existe en ese manejo exaltado del poder y la fuerza una ciega ignorancia del valor del largo trabajo, del coste en términos humanos de la vida, coste que pagan, al contado, día a día y por siempre, otros seres humanos, femeninos en este caso?

Y finalmente, ¿Cómo no cuestionar, en y por sí mismo, el concepto -tan magistralmente descrito y dolorosamente aceptado- de fuerza y violencia? En el punto más oscuro de esta realidad tan magistralmente descrita y dolorosamente aceptada, algunos conceptos de Celia Amorós pueden iluminarnos. Existe una clara similitud entre la descripción que Simone Weil hace de la fragilidad, la inconsistencia del poder y la fuerza con el discurso de Celia Amorós cuando describe sus pactos patriarcales y sus consecuencias sobre los seres sometidos, los inferiores, las mujeres y la violencia que se ejerce sobre ellas.

El discurso de Simone Weil, es sin lugar a dudas, un discurso que tiene profunda relación con el pensamiento de su época. Freud describió, unos años antes, los mecanismos internos del narcisismo como forma primitiva de relacionarse los seres humanos consigo mismos y con la sociedad. Algunos de estos mecanismos parecen actuar claramente en las dinámicas del

poder, en el papel ilusorio de la imaginación, en la perdida de los límites y la noción de los costes que toda acción humana conlleva[3].

Y para terminar una última pregunta: ¿Qué hubiera ocurrido de haber vivido esta excepcional mujer unos años más? De buen seguro que su pensamiento, al igual que su experiencia vital hubiera evolucionado hacia nuevas propuestas. Tal vez, las preguntas aquí planteadas, resultado de un pensamiento colectivo feminista que ha evolucionado enormemente en los últimos veinte años, habrían sido también cuestiones para ella. O tal vez no. Una de las tareas más difíciles para un pensador o pensadora es la de cuestionar sus presupuestos básicos, sus «creencias» en el sentido que Ortega y Gasset atribuye a esta palabra.

El feminismo es, afortunadamente, un extraordinario instrumento crítico colectivo, una filosofía global que se enriquece cada día con nuevas propuestas gracias a la radicalidad de sus planteamientos, a su arraigo vital y a la urgencia social que lo sustenta.

Es compartiendo este espacio de radicalidad como nos sentimos próximas a esta mujer singular. Es en el espacio abierto por el feminismo donde el diálogo debe continuar. Aquí sólo hemos comentado parte de un pensamiento brillante y extraordinario que merece seguir siendo estudiado por el feminismo.

Notas

1 Celia Amorós: «Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales». En *Violencia y Sociedad patriarcal.* Editorial Pablo Iglesias. Madrid, Mayo 1990.

2 Valcárcel, Amelia: *La política de las mujeres.* Crítica. Madrid 1998. Véase la valoración del feminismo como igualitarismo y tradición de la izquierda.

3 Shutt, Fanny. Renau, Mª Dolors: «Poder político y Narcisismo», en *Claves de razón práctica.* nº 55, septiembre 1995.

Bibliografía

Obras de la autora

Escrits sobre la guerra. Edicions Bromera. Alzira, 1997.

La gravedad y la gracia. Editorial Trotta. Madrid, 1994.

Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social. Editorial Paidós. Barcelona, 1995.

Echar raíces. Editorial Trotta. Madrid, 1996.

Pensamientos desordenados. Editorial Trotta. Madrid, 1995.

Para ampliar el conocimiento de su vida y obra

En *La gravedad y la gracia.* Introducción de Carlos Ortega.
En *Reflexiones sobre las causas.* Introducción de José Jiménez Lozano.
En *Echar raíces.* Presentación de Juan Ramón Capella.
Simone Weil desafiar el silencio del mundo. Edición de Carmen Revilla.
Simone Petrement. *Vida de Simone Weil.* Editorial Trotta, 1997.

simone weil y la comprensión de la desdicha

Francisco Fernández Buey
Catedratico de Filosofía Moral y Política.
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona

1

Deberíamos tratar de evitar que con Simone Weil acabara pasando algo parecido a lo que ha ocurrido entre nosotros con Teresa de Ávila; a saber: que la limitación habitual de su pensamiento y de su hacer al aspecto místico-religioso desvirtúe a la persona hasta dejarla prácticamente demediada, como el vizconde de Italo Calvino. Me explicaré. De la misma manera que cuando uno lee determinados textos prácticos de Teresa de Ávila desde el presupuesto único de que se trata de una «mística» suele quedarse perplejo ante la concreción de sus actividades religioso-mundanas[1], así también cuando se leen las reflexiones de Simone Weil sobre las causas de la libertad y de la opresión social (o sus escritos de 1934 a 1940 sobre la condición obrera) con una óptica que ilumina exclusivamente el misticismo o la religiosidad suprema de la autora podemos llevarnos una sorpresa mayúscula. Pues lo que va a encontrar en estas obras le parecerá al lector o a la lectora más bien trabajo de economista, de socióloga o, en todo caso, de filósofa social, pero no de mística o pensadora religiosa.

Uno de los problemas de la lectura actual de la obra de Simone Weil es evitar de entrada ir a encontrar en los textos lo que ya se sabe que se va buscando a partir de su biografía, y particularmente de lo que hizo y escribió en los últimos años de su vida. Incluso la estupenda y equilibrada introducción que José Jimenez Lozano ha puesto al texto de la traducción castellana de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social,* en la edición de Paidós, tiene, en mi opinión, el defecto de leer este escrito de 1934 desde la priorización del conocimiento de lo que Simone Weil iba a ser unos cuantos años después (sobre todo después de 1939). Hay un momento, en ese prólogo, en que Jiménez Lozano lo advierte, advierte este problema, y se cura en salud:

«Incluso cuando esos textos [que ha citado] son a veces posteriores a la redacción de este librito, nos muestran el fondo de su pensamiento»[2].

Pero es evidente, creo, que el «fondo del pensamiento» de Simone Weil cambió en algunas cosas bastante sustancialmente entre 1934 y 1943.

De modo que conviene ir con cuidado. Ya Manuel Sacristán, en una reseña escrita a principios de los años cincuenta en la revista barcelonesa «Laie», denunció no sólo el equívoco al que me estoy refiriendo sino también el riesgo de manipulación místico-religiosa del pensamiento de Weil cuando se dejan fuera de consideración al menos otros dos intereses suyos: el interés por la ciencia y el interés por todo lo relacionado con el mundo del trabajo[3]. Esta advertencia de Sacristán para lectores de la década de los cincuenta está ahora doblemente justificada en el ámbito cultural hispánico. Pues ocurre que en plena recuperación de la obra de Simone Weil, muy patente desde los años ochenta, sus escritos sobre la condición obrera, que fueron los que primero se tradujeron al castellano[4], significativamente no han vuelto a reeditarse y los escritos suyos sobre temas científicos[5] no se han traducido nunca, que yo sepa.

2

No voy a defender aquí la tesis de que hay dos Weil cronológicamente diferenciables por una fecha, 1939, y que esta fecha separa, como si se tratara de un corte epistémico, un pensamiento interesado primero por lo social y por la ciencia y luego, entre 1939 y 1943, por la temática religiosa y mística.

No voy a defender esa tesis porque, aunque hay algunos textos autobiográficos de Simone Weil que sugieren (o impulsan a defender) algo así, la tesis fuerte de que hubo una ruptura o un cambio radical de rumbo en su pensamiento me parece inmantenible. La preocupación por el mal social, la preocupación ético-política si se prefiere, está documentada hasta sus últimos escritos, por ejemplo, en *Echar raíces;* y la preocupación por el conocimiento científico y por la función social de la ciencia lo está también, está documentada, por la correspondencia con el hermano matemático, André Weil, hasta 1942[6].

Lo que en su propia obra sugiere un corte o una ruptura son dos declaraciones muy explícitamente autobiográficas, contenidas ambas en cartas escritas casi al mismo tiempo, en Marsella, entre el 12 y el 15 de mayo de 1942. La primera, que está dirigida a Joë Bousquet, dice así:

«No hace mucho tiempo, llevando ya años en este estado físico [«habitada por un dolor situado en torno al punto central del sistema nervioso, en el

punto de unión del alma y el cuerpo, que perdura a través del sueño y que nunca se ha visto suspendido ni por un instante»], trabajé como obrera, cerca de un año, en las fábricas metalúrgicas de la región parisina. La combinación de la experiencia personal y la simpatía por la miserable masa humana que me rodeaba y con la que me encontraba, incluso a mis propios ojos, indisolublemente confundida, hizo entrar tan profundamente en mi corazón la desdicha de la degradación social que, desde entonces, me he sentido siempre una esclava, en el sentido que esta palabra tenía para los romanos.

Durante todo esto, ni siquiera la palabra misma «Dios» tenía lugar alguno en mis pensamientos. No la tuvo más que a partir del día en que, hace aproximadamente tres años y medio [o sea, a principios de 1939], ya no pude rechazarla. En un momento de intenso dolor físico sentí... [...] Hasta aquí mi única fe había sido el amor fati de los estoicos, tal como lo entendía Marco Aurelio, y que yo siempre había fielmente practicado el amor por la ciudad del universo, tierra natal, patria bienamada de toda alma, querida por su belleza, en la total integridad del orden y la necesidad que constituyen su substancia, con todos los acontecimientos que en ella se producen»[7].

La segunda carta está dirigida al padre J. M. Perrin e insiste con énfasis en la declaración de que en toda su vida, «jamás, en ningún momento», ha buscado a Dios. Sugiere Weil que su actitud al respecto había sido agnóstica, aunque culturalmente cristiana, y detalla los momentos en que se configuró en ella el paso del estar en esa tradición a la vivencia consciente de que el cristianismo era su religión: Portugal, Asís y Solesmes, entre 1937 y 1938. Estos tres momentos son, efectivamente, tres actos de fe religiosa:

1. En Portugal tuvo la convicción de que el cristianismo es la religión de los esclavos por excelencia y que, siendo ella una esclava, tenía que adherirse a esta religión.

2. En Asís, al arrodillarse por primera vez en su vida ante la pureza franciscana, identifica su fe.

3. En Solesmes tiene ya una experiencia propiamente mística, motivada por la recitación de un poema inglés del siglo XVII titulado *Amor:* «Fue en el curso de una de esas recitaciones cuando Cristo mismo descendió y me tomó»[8].

Acontecimientos así, y recordados, además, como Simone Weil los recuerda, son suficientemente importantes en la vida de una persona como para concluir que hay, en efecto, una inflexión muy importante en su pensamiento. No sé hasta qué punto está justificado emplear en este caso la palabra «conversión», dado el énfasis que Simone Weil ha puesto en su indiferencia respecto de Dios con anterioridad a esas fechas; pero sí es seguro que esta inflexión hizo pasar a primer plano la preocupación religiosa en los años que siguieron. De eso no hay ninguna duda y está tam-

bién suficientemente documentado desde 1941: tanto por la temática de la mayoría de sus escritos como por lo que hace a otras actividades suyas[9].

La razón por la que me parece preferible hablar de inflexión y no de ruptura es la siguiente: aunque no hable de Dios, ya antes de 1938 es apreciable el transfondo religioso del pensamiento social y ético de Simone Weil (también en su consideración de la condición obrera); y aunque las otras temáticas (social, ético-política, científica) pasen luego a un segundo plano (entre 1940 y 1943), siguen siendo también apreciables en este período. No sólo por lo que he dicho antes acerca de la correspondencia con el hermano André sobre temas científicos o por la intención principal de un texto como *Echar raíces,* sino por algo que añadiré ahora: en 1941 Simone Weil vuelve al tema de la condición obrera, reflexiona sobre su propia experiencia en la fábrica de los años anteriores y propone un nuevo tratamiento de la cuestión.

Pues bien, la clave para la mejor comprensión de esta inflexión está precisamente en el estudio de la noción de «desdicha». Y esto, o sea, analizar cómo se va perfilando en la obra de Simone Weil la noción de «desdicha» [malheur], es lo que me propongo hacer en los minutos siguientes.

3

En los años que van de 1934 a 1938 la principal preocupación de Simone Weil (aunque no la única) ha sido, como he dicho ya, la cuestión social. Su texto de 1934 *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* es el mejor exponente de esta preocupación. Pero no me detendré en él, a pesar de que considero que hay ahí una serie de ideas interesantísimas (su crítica del concepto marxista de fuerzas productivas; la forma en que se argumenta la distinción entre explotación y opresión; su concepto de libertad; su caracterización de la época, etc.), porque se trata de un texto teórico en el que la desdicha, la desgracia o la desventura sólo están aludidas en relación con la explotación económica y la opresión social. Más ilustrativos son, a este respecto, algunos de los textos recogidos en *Sobre la condición obrera,* en los que Simone Weil explica los motivos de su decisión de proletarizarse.

Para empezar, Simone Weil vincula cualquier propuesta de reforma social a la experiencia directa de lo que es la condición obrera en la fábrica:

> «Solamente al pensar que los grandes jefes bolcheviques pretendían crear una clase obrera libre, y que ninguno de ellos (Trotsky seguro que no, Lenin creo que tampoco) habían puesto los pies en una fábrica y, por consiguiente, no tenían la

menor idea de las condiciones reales que determinan la esclavitud o la libertad de los obreros, la política me parece un sarcasmo siniestro» [1934-1935].

La experiencia compartida en la fábrica es narrada por ella muy vivamente, tanto cuando habla en primera persona como cuando se refiere al trabajo de los otros. Voy a mencionar unos cuantos pasajes que me parecen significativos de su talante[10]:

Dolor, agotamiento, llanto

«De 11 a 5 estoy en la prensa pesada para hacer arandelas con una tira de hierro laminado. Hago el trabajo con Roberto. Lote equivocado (2 francos la hora; 2,37 fr. por mil arandelas). Me produce un dolor de cabeza muy fuerte. He hecho el trabajo llorando casi sin cesar. Al volver a casa prorrumpo en un llanto interminable. Pero no cometo tonterías. Solamente he fastidiado 3 o 4 piezas. El guarda del almacén me ha dado un consejo luminoso: no debo pedalear con todo el cuerpo, sino sólo con la pierna; y es preciso apretar la tira con una mano y aguantar con la otra, en lugar de tirar y aguantar todo con la misma. Sin querer, establezco una relación entre trabajo y atletismo. [Del *Diario de fábrica,* 1934]».

«De las siete y cuarto a las nueve menos cuarto he estado cortando piezas en una larga tira de metal, en la prensa grande, junto con Roberto: 677 piezas. He marcado una hora y diez minutos. Las he rasgado al principio por falta de aceite. He tenido dificultad en cortar la tira. He ganado 1,85 francos.

De las nueve menos diez hasta las doce menos cuarto: terminales para conexiones, con el volante pequeño (no me sé el nombre). Con mucha lentitud al principio porque la herramienta estaba demasiado hundida y la pieza demasiado colocada a lo largo, lo que me obligaba a mirar de lado: 830 piezas. He ganado 7 francos.

Por la mañana he tenido que recuperar una hora.

De una y cuarto a las dos y media estoy parada (pero sólo me cuenta una hora).

De dos y media a cuatro: en la prensa. Tengo que arquear las piezas cortadas por la mañana: 600. He ganado 3,24 francos. He marcado una hora y veinte minutos.

De las cuatro a las cinco y cuarto: en el horno. Trabajo agotador. No sólo hace un calor insoportable, sino que las llamas llegan a lamer las manos y los brazos. Es necesario dominar los reflejos, pues de lo contrario estás expuesta a sufrir quemaduras.

Durante la primera tarde que paso en el horno, hacia las cinco, el dolor que me ha causado una quemadura, el agotamiento y las jaquecas me hacen perder el dominio de los movimientos. No acierto a bajar la puerta del horno. Un calderero se adelanta a ayudarme y me la baja. ¡Qué agradecimiento se experimenta en semejantes momentos! [Del *Diario de fábrica,* 1934]».

Inhumanidad, mazquindad, tedio

«En lo que concierne a las cosas expresables, he aprendido bastante sobre la organización de una empresa. Es algo inhumano: un trabajo en serie, a destajo. La fábrica es una organización puramente burocrática de las relaciones entre los diversos elementos de la empresa, de las diferentes operaciones de trabajo. La atención, privada de objetos dignos de ella, se ve obligada a concentrarse segundo a segundo sobre un problema mezquino, y siempre el mismo, aunque con algunas variaciones: hacer 50 piezas en 5 minutos y no en 6, o cualquier cosa por el estilo [...] Lo que me pregunto es cómo todo esto puede llegar a ser humano, ya que si el trabajo en serie no fuera a destajo, el aburrimiento que lleva consigo aniquilaría considerablemente la atención y produciría una lentitud considerable y montones de piezas malas [...]».

Sufrimiento, inconsciencia, desesperación

«Imagíname delante de un gran horno que escupe llamas y soplos encendidos que recibo en plena cara. El fuego sale por cinco o seis agujeros que están en la parte baja del horno. Me pongo delante para meter unas treinta bobinas grandes de cobre que una obrera italiana de rostro animoso y abierto fabrica a mi lado. Estas bobinas son para los tranvías y los metros. He de estar muy atenta para que ninguna de las bobinas caiga en uno de los agujeros, ya que se fundiría. Para ello he de ponerme delante justo del horno y procurar que el dolor de los soplos inflamados sobre mi cara y el fuego sobre mis brazos (tengo ya una cicatriz) no me obliguen a hacer un falso movimiento. Hago bajar la puerta del horno. Espero unos minutos. Levanto la puerta y con una palanca retiro las bobinas al rojo tirándolas hacia mí con rapidez (pues de lo contrario las últimas se fundirían) y con mchísimo más cuidado, pues cualquier movimiento en falso haría que cayeran por uno de los agujeros. Luego, vuelta a empezar [...] Ganaba entonces de 7 a 8 francos por hora [1934-1935]».

«El único recurso para no sufrir en la fábrica es el de sumirse en la inconsciencia. Es ésta una tentación a las que muchos sucumben, bajo una forma cualquiera, y a la que yo con frecuencia también he sucumbido. Conservar la lucidez, la conciencia, la dignidad que convienen a un ser humano, es posible; pero ello equivale a tener que condenarse a vivir cada día al borde de la desesperación. Por lo menos esto es lo que yo he comprobado [...] Supongo que habrá visto usted *Tiempos modernos*. La máquina de comer es el símbolo más gracioso y más auténtico de la situación de los obreros en la fábrica [Carta a Auguste Detoeuf, 1936]».

«¿Te acuerdas de los encargados en la fábrica? Y particularmente: ¿recuerdas como aquellos que poseían un carácter brutal se podían permitir toda

clase de insolencias? ¿Te acuerdas de que nadie se atrevía jamás a responder, y de que uno llegaba a encontrar natural el ser tratado como una bestia? Cuando osabas levantar la voz porque te imponían un trabajo demasiado duro o demasiado mal pagado, con demasiadas horas extraordinarias, ¿te acuerdas con que brutalidad te decían:«O eso o a la calle» [...] Los ricos y poderosos encuentran por lo general su razón de existir en su orgullo, los oprimidos tienen que encontrarla en sus oprobios. No olvides jamás. [Carta a un sindicado, 1936]».

Pseudorracionalización y arbitrariedad

«Los contamaestres del Egipto faraónico tenían látigos para obligar a los obreros a trabajar; Taylor, más fino y más educado, reemplazó el látigo por las oficinas y laboratorios basándose en la ciencia como encubridora del crimen. La idea de Taylor consistía en creer que cada hombre es capaz de producir un máximo de trabajo determinado. Y tal idea, si ya de por sí es totalmente arbitraria, aplicada a un gran número de fábricas es francamente desastrosa. En una sola fábrica tuvo como resultado que los obreros más fuertes y más resistentes fueran los únicos que se quedaran en ella, mientras que los demás tuvieron que marcharse. Y es imposible tener obreros resistentes y robustos para todas las máquinas de una ciudad y llegar a una selección en gran escala. [..] El trabajo en cadena, inventado por Ford, es un perfeccionamiento del sistema de Taylor orientado a impedir que el obrero escoja el método y la inteligencia de su trabajo, dejando estos puntos al albur de la oficina de estudios. Tal sistema de montaje hace asimismo desaparecer la habilidad manual necesaria al obrero cualificado. La «racionalización» de Ford no está orientada a trabajar mejor, sino a trabajar más. Tal es el descubrimiento del empresariado, que le proporciona una mejor manera de explotar la fuerza obrera en lugar de disminuir la jornada de trabajo. [1937]».

4

Unos años después, en 1941, cuando ha tenido las vivencias profundamente religiosas de Portugal, Asís y Solesmes, Simone Weil vuelve sobre la condición obrera para reconsiderar, ahora más reflexivamente, aquella otra experiencia del dolor y del sufrimiento en la opresión. Pone entonces el acento en los efectos psicológicos, espirituales, de la condición obrera, o sea, en la alienación, en el extrañamiento, en la cosificación, en la deshumanización y hasta en el aniquilamiento de la persona en esas condiciones.

Exilio interior, anulación de la personalidad

«Cada día se comprueba el hecho de que en la fábrica no se está en casa y

de que en ella no se tiene carta de ciudadanía, sino que se es un extranjero admitido como simple intermediario entre las máquinas y las piezas fabricadas. Esta situación acaba calando en el cuerpo y en al alma. Bajo este impacto la carne y el pensamiento se retraen. Es como si alguien repitiera minuto a minuto, junto a nuestro oído: «Tú no eres nada. Tú no cuentas para nada. Tú estás aquí para doblegarte, sufrirlo todo y callar». Semejante repetición es casi irresistible. Se llega a admitir en lo más profundo de uno mismo que no se es nada. Todos, o casi todos los obreros industriales, incluso los que tienen un aire más independiente, tienen algo, un algo casi imperceptible en sus movimientos, en su mirada, y sobre todo en el rictus de los labios, que dice que a ellos se les obliga a contarse como nada. [1941]».

Monotonía y desierto intelectual

«Desde que se deposita la ficha en el reloj de control para entrar hasta que se ficha de nuevo para salir, a cada instante debe uno estar dispuesto a recibir órdenes. Al igual que un objeto inerte al que cualquiera puede cambiar de sitio. Si se está trabajando en una pieza que ocupará aún dos horas de trabajo de un obrero, éste no puede pensar en lo que hará dentro de tres horas, sino que pensamiento tiene que desviarse y pensar en el jefe; y, por tanto, se ve uno forzado a repetirse que está sometido a unas órdenes. Si haces diez piezas por minuto debes hacer análogo promedio (o acelerar) los cinco minutos siguientes. Si por un momento supones que quizás no vendrá orden alguna, como las órdenes se han convertido en la fábrica en el único factor de variedad, eliminarlas con el pensamiento equivaldría a imaginar una repetición ininterrumpida de piezas siempre idénticas, equivaldría a vivir en una región triste y desértica que el pensamiento no puede visitar. [1941]».

Cosificación y desarraigo

«En la fábrica las cosas juegan el papel de hombres y los hombres el papel de cosas. Esta es la raíz del mal. Salvo en muy raros casos, un obrero no puede apropiarse nada con el pensamiento en la fábrica. Las máquinas no le pertenecen y él sirve a una u a otra según la orden que reciba. Las sirve y no le se sirven. No son para él un medio que se le propone para hacer de un pedazo de metal una pieza con determinada forma, sino que él es para las máquinas, es un medio para hacer que un pedazo de metal entre en una operación, ignorando la relación de esta pieza con todas las que la precedieron y las que seguirán. Las piezas tienen su historia: pasan de un estadio de fabricación a otro. Pero él no cuenta en esta historia, no deja su huella, no sabe nada de ella. Si le mordiera la curiosidad, ésta no se encontraría estimulada, y, por otra parte, el dolor sordo y permanente que impide al pensamiento viajar en el tiempo, le impide también viajar por la fábrica y le hunde como una estaca en un punto del espacio, siempre en el momento presente. [1941]».

Este análisis concluye con la introducción de la noción de desdicha o desgracia:

> «Es difícil que le crean a una cuando sólo describe impresiones. Y, no obstante, no se puede describir de ninguna forma la desdicha de una tal condición humana. La desdicha sólo está constituida por impresiones. Las circunstancias materiales, en rigor, por mucho tiempo que se pueda vivir en ellas, no dan por sí solas idea de la desdicha, ya que las circunstancias equivalentes, unidas a otros sentimientos, darían felicidad. Son los sentimientos unidos a circunstancias de una vida, lo que le hacen a uno feliz o desgraciado; pero estos sentimientos no son arbitrarios, no cambian o desaparecen por sugestión, no pueden cambiar más que con un análogo cambio radical de las mismas circunstancias. Para cambiarlas hay que empezar por conocerlas. Nada es tan difícil como conocer la desdicha. La desdicha es siempre un misterio. Es muda, como dice un proverbio griego».

Es el intento de explicación de este misterio lo que lleva a Simone Weil, en 1941, a recorrer el mismo camino que inició en 1934, pero ahora en la dirección contraria. Si el conocimiento directo de la vida en la fábrica, del dolor y el sufrimiento de los trabajadores, era el prerrequisito moral para atreverse a hablar de la liberación de la opresión social, el distanciamiento respecto de la experiencia misma de fábrica es ahora la condición indispensable para conocer lo que es la desdicha en toda su profundidad. Pues

> «para poder captar los verdaderos matices de la desdicha y sus causas hay que estar particularmente preparado para el análisis interior; y éste no es, generalmente, el caso de todos estos desdichados».

Sólo que este distanciamiento, imprescindible para la comprensión de la desdicha, no equivale sin más, para Simone Weil, a la mera compresión intelectual de la misma. Es, por así decirlo, un distanciamiento relativo que conserva siempre la vivencia de la experiencia. Y para ello no basta con estar preparado intelectualmente. Ya aquí Simone Weil parece estar anunciando que la comprensión de la desdicha exige un acto especial, en el que el «dentro» y el «fuera» de la misma se complementan. Pues si

> «la desdicha misma impide la actividad del pensamiento por la humillación que representa y crea una zona de silencio», por otra parte, «quien sale de la isla de la desdicha jamás vuelve la cara hacia ella. [1941]».

5

Probablemente el texto que mejor liga la comprensión de la desdicha de la degradación social del obrero [1934-1937] con la reflexión místico-religiosa sobre la desdicha de la Weil de los últimos años sea el escrito titulado «Condición primera de un trabajo no servil», que fue redactado en Marsella, todavía en 1941.

En efecto, «Condición primera de un trabajo no servil» tiene un arranque muy próximo al de los escritos de 1934-1937 sobre el trabajo manual, pero en seguida se pasa, en este escrito, de la consideración de la condición obrera a la consideración de la condición humana. El centro de la reflexión está todavía en la esclavitud que representa el trabajo y, particularmente, el trabajo de fábrica. También se recoge ahí la idea (ya expresada en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social)* de que la revolución no es la salida, no es la solución. Aquí lo dice la Weil de una forma todavía más taxativa que en 1934:

> «En cuanto que constituye una rebelión contra la injusticia social, la idea revolucionaria es buena y sana. En tanto que constituye una rebelión contra la desdicha esencial a la condición misma de los trabajadores, la revolución es una mentira». Una mentira -añade amargamente- que tiene éxito[11].

También se repite aquí la idea de que el único remedio es la belleza. Y en este caso la ampliación, respecto a los textos del período 34-36, apunta a la poesía:

> «El pueblo tiene necesidad de poesía tanto como de pan».

Pero -y aquí está el verdadero salto que Simone Weil da en ese momento-

> «tal poesía sólo puede salir de una sola fuente. Y esta fuente es Dios. Esta poesía no puede ser ninguna otra que la religión».

Esta es la gran novedad:

> «La condición de los trabajadores es aquella en la cual el hambre de finalidad, que constituye el ser mismo de todo hombre, no puede ser satisfecha sino por Dios»[12].

Así pues, el primer paso de Simone Weil hacia la consideración religiosa es un tratamiento específico de la condición obrera, ya no en lo que tiene de explotación, sino como desgracia o desdicha particularizada.

Como el obrero tiene algo de menos, como no posee algo de lo que tenga que desprenderse con esfuerzo, le faltan intermediarios:

> «Para los trabajadores no existe pantalla alguna. Nada les separa de Dios. No tienen más que levantar la cabeza».

Simone Weil busca entonces las metáforas para fundamentar esta idea suya de la identificación poesía-Dios-Cristo en favor de los trabajadores. Una de esas metáforas es la identificación de la imagen de la cruz con una balanza tomada de un himno de Viernes Santo. Busca grandes imágenes para un ritual que permita

> «hacer que los hombres y mujeres del pueblo vivan perpetuamente sumergidos en una atmósfera de poesía sobrenatural».

Esa búsqueda se argumenta para tratar de evitar a los obreros el sentimiento de inferioridad intelectual[13]. Y vincula esto a la voluntad de reforma:

> «La representación precisa del destino sobrenatural de cada función social es lo único que puede dar forma a la voluntad de reforma».

Pero la intención de fondo es evitar el equívoco habitual consistente en ver como injusticias los sufrimientos inscritos en la naturaleza de las cosas.

La exaltación del trabajo manual y la consideración cuasimetafísica de la condición obrera, junto a la religiosidad, llevan a Simone Weil, en este texto, a poner el acento, por una parte, en la lucha para suprimir el sufrimiento físico y, por otra, a combatir lo superfluo, lo que hoy llamamos consumismo:

> «Toda publicidad, toda propaganda, tan variada en sus formas, que buscar excitar el deseo de lo superfluo, tanto en el campo como entre los obreros, debe ser considerada como un crimen»[14].

Pero al final del texto insiste en que no basta con evitar los sufrimientos a los obreros, sino que hay que querer su alegría. Y ésta sólo puede venir de la poesía sobrenatural. Simone Weil parece oscilar en estas páginas entre la dimensión estrictamente místico-religiosa y la dimensión reformista de su pensamiento social. Pues aproxima la poesía sobrenatural a las fiestas populares, a los viajes gratuitos y educativos y a la plenitud que los artistas buscan indirectamente a través de su arte:

> «Si la vocación del hombre consiste en esperar la alegría pura a través del sufrimiento, los obreros están mejor situados que los demás para cumplirla en su forma más real»[15].

6

El texto más importante para la consideración de la noción de desdicha, en la obra de Simone Weil posterior a 1941, es el titulado «El amor a Dios y la desdicha», publicado, por primera vez, por el padre Perrin, en 1950, en *A la espera de Dios*[16]. Más recientemente, con ocasión de la edición francesa de las Obras, han sido encontradas algunas páginas que amplían las entonces publicadas por el padre Perrin e incluidas en el volumen titulado *Pensamientos desordenados*[17].

Del análisis comparativo del texto que acabamos de ver (en el que es patente ya la dimensión religiosa del tratamiento de la desgracia obrera) y del «El amor a Dios y la desdicha», escrito en los meses inmediatamente posteriores, se sigue una ampliación-radical de la noción de desdicha. Los desdichados no son ahora sólo los obreros, sino también los pobres, los enfermos, los perseguidos por la justicia, los refugiados, los negros, los parias y otras personas en situación semejante: todos los excluidos. Esta ampliación del ámbito de la desgracia y de los desdichados es comprensible por la influencia de un factor nuevo: las consecuencias de la guerra. Simone Weil lo dice, en ese contexto, con toda claridad:

> «En una época como la nuestra [la II Guerra Mundial] la desdicha está suspendida sobre todos»[18].

Por otra parte, el texto de «El amor a Dios y la desdicha» confirma que se ha producido una inflexión muy clara desde de lo social hacia lo religioso. Aunque entra en el ámbito mental del sufrimiento, la desdicha, según Simone Weil, es algo aparte, es algo distinto del simple sufrimiento cotidiano. En primera instancia, la desdicha se puede equiparar al sufrimiento físico muy prolongado, pero rebasa este sentimiento en la medida en que el alma queda marcada con la señal de la esclavitud. Entre desdicha y dolor físico hay continuidad (no existe un límite rigurosamente objetivo entre una cosa y otra), pero también, y sobre todo, hay discontinuidad, separación. La desdicha propiamente dicha supone (o arranca de la) degradación social en alguna de sus formas e implica conciencia de esa degradación. Y de ahí brota un segundo rasgo diferenciador: la desdicha es desarraigo de la vida. Sólo hay verdadera desdicha, en opinión de Simone Weil, cuando el acontecimiento por el cual se sufre se ha adueñado de una vida y la ha desarraigado, al alcanzarla directa o indirectamente en todas sus partes (en lo social, en lo psicológico, en lo físico).

Por eso se puede decir que la desdicha, y no el sufrimiento, es el gran enigma de la vida:

«Es sorprendente que Dios haya dado a la desdicha el poder de introducirse en el alma de los inocentes y apoderarse ella como dueño y señor. En el mejor de los casos, aquel a quien marca la desdicha no conservará más que la mitad del alma»[19].

Esta demediación hace que los desdichados no están en condiciones de prestar ayuda a nadie y que sean incapaces incluso de desearlo, de manera que incluso la compasión es una imposibilidad para los desdichados. La desdicha endurece y desespera, imprime repulsión de uno mismo, sensación de culpabilidad y de estar manchado, porque hace que Dios esté ausente durante un tiempo y que el alma deje de amar. La desdicha crea inercia y complicidad en el propio sujeto, lo que impide, al que se encuentra en esa situación, buscar los medios para liberarse. Es, ante todo, anónima, y priva, a quienes ataca, de su personalidad y convirtiéndoles en cosas. La desdicha de uno suscita la incomprensión del otro, de los otros, porque no se puede aceptar la existencia de la desdicha más que viéndola de lejos, como algo distanciado. Todo el mundo desprecia, en mayor o menor medida, a los desdichados. Todo el mundo -aclara Weil-, menos aquéllos cuya alma está enteramente ocupada por Cristo. De modo que la auténtica comprensión de la desdicha supone la identificación con Cristo, con el desdichado por antonomasia. Pues, hablando con propiedad, desdichados no eran los perseguidos por su fe, ni tampoco los mártires; lo era Cristo, porque no murió como un mártir, sino como un criminal de derecho común, mezclado con los ladrones[20].

Al tratar de aclarar la incógnita que la desdicha supone en este mundo no hay que identificarla eufóricamente, como a veces se hace, con un procedimiento pedagógico inventado por Dios para los hombres. Al llegar ahí, la descripción fenomenológica de Simone Weil se desliza hacia la metáfora mística: la extrema desdicha, en la medida en que comporta a vez dolor físico, angustia del alma y degradación social, por ser desarraigo y desgarramiento, es como un clavo cuya punta ha sido aplicada directamente en el centro mismo del alma. Es un mecanismo ciego y al mismo tiempo una maravilla de la técnica divina: un dispositivo sencillo e ingenioso que hace entrar en el alma de una criatura finita la inmensidad de la fuerza ciega, brutal y fría. El ser humano a quien tal cosa sucede no tiene parte alguna en la operación, pero en medio del horror aun puede mantener su voluntad de amar por identificación con el crucificado.

7

En la parte añadida, y no publicada en su momento por el padre Perrin, Simone Weil ha seguido dando vueltas alrededor del misterio. Las

«Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha» fueron escritas al final de su estancia en Marsella, o tal vez ya durante su estancia en Casablanca, o en Nueva York, pero, en cualquier caso, entre 1941 y 1942[21]. El propósito de las nuevas reflexiones es seguir indagando acerca de la relación del cristianismo con la desdicha. Simone Weil afirma en ellas que precisamente el conocimiento de la desdicha es la clave del cristianismo, pero inmediatamente se pregunta hasta qué punto ese conocimiento es posible. La pregunta pone de manifiesto una antinomia.

Por una parte, es imposible conocer la desdicha sin haber pasado por ella: aquellos que no han mirado la cara de la desdicha, o no están dispuestos a hacerlo, no pueden acercarse a los desdichados más que protegidos por el velo de la mentira o la ilusión. Si por un azar repentino aparece la cara de la desdicha en el rostro de un desdichado, salen huyendo. Colocado por la fuerza de las circunstancias ante la desdicha, el pensamiento huye hacia la mentira como buscando refugio, porque no se puede mirar la desdicha de frente y de cerca, con atención sostenida. Por otra parte, no se puede desear la desdicha, por que esto último es contrario a la naturaleza, una perversión, y cuando se pasa por ella, y la desdicha es completa, el desdichado no tiene ya relación humana posible, queda expuesto a la cosificación.

Sólo, pues, la religiosidad profunda, el amor puramente sobrenatural, puede cortar este nudo gordiano de la sensibilidad y la razón humanas. La desdicha se sufre a pesar de uno mismo y, aunque su conocimiento es naturalmente imposible tanto para los que la han experimentado como para los que no, siempre nos está permitido amar al menos la posibilidad de la desdicha. Este amor de la posibilidad de la desdicha nos es dado, cuando se da, como un favor sobrenatural. Para que tal favor se dé hay que llevar en el alma, en el momento en que la desdicha sobreviene, no solamente la semilla divina, sino el árbol de vida la ya formado. La comprensión de la desdicha es entonces aceptación de la muerte del alma por amor a la verdad; pero como no se puede aceptar esta muerte del alma si no se tiene otra vida además de la ilusoria del alma, resulta que la comprensión de la desdicha equivale a estar clavado en la misma cruz de Cristo. Por eso Simone Weil puede concluir que el conocimiento de la desdicha es, para nosotros, algo más milagroso que el caminar sobre las aguas[22].

A partir de aquí se comprende que Simone Weil haya renovado, en términos aún más duros que en 1934, su crítica de la política y de los políticos. Los desdichados sólo podrán encontrar apoyo -dirá poco después- en los genios y en los santos. La única fuente de claridad lo bastante luminosa como para iluminar la desdicha es la cruz de Cristo. La desdicha sin la cruz es el infierno y Dios no ha puesto el infierno en la tierra. Sólo una cosa permitirá aceptar la verdadera desdicha: la contemplación de la cruz de Cristo. Ninguna otra. Pero eso basta.

Es justamente la imitación de Cristo, esta relación mística que Simone Weil ha ido estableciendo entre la desdicha y Cristo, cuya única intermediación es la cruz, lo que la llevará a prolongar la crítica a la política y a los partidos políticos en un sentido muy radical. Esta crítica tiene varios planos. Va dirigida primero contra la noción de «talento», en que la Revolución Francesa basó su idea de igualdad; en segundo lugar, contra el derecho y los derechos, que subordinan las obligaciones; en tercer lugar, contra la primacía que el mundo laico concede a las leyes sobre la conciencia moral; y, por último, contra el Estado aconfesional, que es característico del mundo moderno. He aquí la derivación última de esa crítica inquietantemente premoderna o, si se prefiere decirlo así, reaccionaria en el sentido literal de la palabra:

> «En razón del vínculo esencial entre la cruz y la desdicha, un estado no tiene derecho a separarse de toda religión, salvo en la hipótesis absurda de que hubiera llegado a suprimir la desdicha. Con mayor motivo, carece de derechos cuando él mismo produce desdichados. La justicia penal, aislada de todo vínculo con Dios, tiene realmente un color infernal [...] Los antiguos habrían juzgado monstruosa esta separación de religión y vida social que incluso la mayor parte de los cristianos actuales encuentra natural»[23].

Notas

1 Véase a este respecto Rosa Rossi, *Teresa de Ávila.* Roma, Riuniti, 1999 (2ª edición).

2 José Jiménez Lozano, «Sobre Simone Weil y su escritura», Introducción a *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social.* Barcelona, Paidós, 1995, pág. 32.

3 Manuel Sacristán, Panfletos y materiales, «Papeles de filosofía».

4 Simone Weil, *Ensayos sobre la condición obrera,* traducción de Antonio Jutglar, Barcelona, Ediciones Nova Terra, 1962.

5 Simone Weil, *Sur la science.* París, Gallimard, 1966 (que contiene no sólo escritos anteriores a 1939, como su trabajo para la obtención de la diplomatura sobre «Ciencia y percepción en Descartes» o un bosquejo de ensayo sobre la enseñanza histórica de las matemáticas, sino también escritos posteriores a esa fecha dedicados a valorar la función social de la ciencia o a reflexionar sobre la teoría de los quanta).

6 Las cartas de tema científico escritas a su hermano André entre 1940 y 1942 están tamién en *Sur la science,* ed. cit.

7 *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu,* Gallimard, París, 1962. Cito por traducción castellana: *Pensamientos desordenados,* Trotta, Madrid, 1995, págs. 57 y 58.

8 «Autobiografía», en *A la espera de Dios.* Madrid, Trotta, 1993, págs. 37-50.

9 Véanse a este respecto: S. Pétrement, *La vie de Simone Weil,* Fayard, París, dos volúmenes, 1973 y 1979 (traducción castellana en Trotta, Madrid, 1998) y E. Bea Pérez, *Simone*

Weil, la memoria de los oprimidos. Encuentro, Madrid, 1992.

10 En lo que sigue subrayo la descripción de situaciones o la expresión de estados de ánimo que luego reaparecerán en la reflexión más general sobre la desdicha.

11 Escrito incluido en *La condición obrera,* traducción castellana de A. Jutglar, cit., pág.307.

12 Ibid., 309-310.

13 Ibid., 315.

14 Ibid., 318.

15 Ibid., 320.

16 Véaselo en la traducción castellana de Maria Tabuyo y Agustín López: *A la espera de Dios,* Trotta, Madrid, 1993, pág. 75 y ss.

17 Trotta, Madrid, 1995, pág. 61 y ss.

18 «El amor a Dios y la desdicha», en *Pensamientos desordenados* cit., pág. 64.

19 Ibid., pág. 62-63.

20 Ibid., pág. 66.

21 Véase la nota del editor francés a *Pensamientos desordenados,* traducción castellana, citada, pág.10.

22 «Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha», en *Pensamientos desordenados,* ed. cit. págs. 75-98.

23 Ibid. pág. 86.

Hacia una «nueva espiritualidad»: misticismo contra feminismo

Alicia Miyares
Doctora en Filosofía. Profesora de Enseñanza Secundaria. Oviedo

Comenzaré por un final, por la agonía de un personaje literario femenino, la muerte de Emma Bovary:

> «Y entonces ella, alargando el cuello como un sediento, posó sus labios en el cuerpo del Hombre-Dios, depositando en él, con toda su expirante fuerza, el beso de amor más grande que diera en toda su vida. El sacerdote [...] humedeció el pulgar derecho en el aceite y comenzó a ungirla: primero, en los ojos, que tanto habían codiciado las suntuosidades terrenas; luego, en las narices, ansiosas de tibias brisas y de amorosos perfumes; después, en la boca, manchada por la mentira, que había gemido de orgullo y gritado a impulsos de la lujuria; a continuación, en las manos, que tanto se deleitaron con los contactos suaves y, por último, en la planta de los pies, tan veloces otras veces, cuando la conducían a saciar sus deseos, y que en lo sucesivo no andarían más»[1].

La paráfrasis del sacramento de la extremaución aplicada a un cuerpo femenino me parece bastante representativa de la simbiosis entre mujer y religión y de lo que, desde la tópica religiosa y también laica en el siglo XIX, significa ser mujer. Tengo la íntima sospecha de que las licencias que se toma Flaubert para describir la unción de los santos óleos centrándola en el pecado de la carne resultaría intolerablemente redundante si se describiera la agonía de un varón. La lujuria se le puede suponer a un varón sin comprometer su vida y su muerte; los pecados varoniles son otros: la soberbia, la avaricia, la ira, la envidia.... Sin embargo, la insistencia del pecado de lujuria en la mujer Emma Bovary, que en su agonía representa a todas las mujeres, no sólo no es redundante, sino que da a entender que es el pecado en el que puede incurrir un cuerpo femenino. El pasaje es explícito, las mujeres son sólo cuerpo y están en el mundo a través de la mediación religiosa. El Hombre-Dios las salva o las condena. Las mujeres son costilla de Adán: el ser femenino sólo

puede ser cuerpo de madre, o cuerpo donde anida la tentación y sobre estas representaciones se reconstruyen los valores de la feminidad.

La versión laica de lo mismo, siempre un poco más grosera, sería: las mujeres son las reproductoras y la peligrosidad de la mujer radica en atribuir al cuerpo femenino una potencialidad misteriosa de placeres sobradamente explícitos. Las vidas de las mujeres están también mediadas por sus cuerpos. Como seres reproductores estarán supeditadas a la obediencia al esposo, como seres excesivamente carnales su deseo las conduce al dominio por parte del varón. A la hora de la muerte, las mujeres se hallarán ante un doble tribunal: el de la naturaleza y el religioso. Las que hayan cumplido con la ley de la naturaleza y la norma religiosa quedarán confirmadas con los valores de la abnegación, el sacrificio, el cuidado y la crianza; serán hijas de María y vivirán para la nada. Las que hayan violado las leyes naturales y descuidado la norma religiosa serán las hijjas de Eva, veleidosas, frías, voluptuosas, egoístas y habrán muerto por nada y morirán dos veces: por la naturaleza, pues su belleza se apaga, por la religión, pues su alma se pierde. La muerte física de las individualidades femeninas siempre será violenta, humillante, indigna, degradando la belleza. Como muestra tomemos la descripción de Zola de la muerte de Nana:

> «Nana quedaba sola, boca arriba, a la claridad de la bujía. Era pura carroña, un montón de humores y de sangre, una paletada de carne putrefacta, arrojada allí sobre un almohadón. Las pústulas habían invadido toda la cara, tocándose unas con otras; y marchitas, hundidas, con su agrisado aspecto de lodo, parecían ya un moho de la tierra sobre aquella papilla informe, donde no se reconocían los rasgos [....] y sobre aquella máscara horrible y grotesca de la nada, los cabellos, los hermosos cabellos, conservando sus reflejos de sol, corrían como chorros de oro. Venus se descomponía. Parecía como si el virus recogido por ella en el arroyo de las calles, en la carroña abandonada, ese fermento con que había emponzoñado a tante gente, acabara de subírsele al rostro y lo hubiera podrido»[2].

Frente a esta terrible descripción nada sabemos del proceso natural de descomposición en el cuerpo de un varón, nada sabemos de los tortuosos caminos del alma varonil cuando abandona el cuerpo. La muerte de los varones nunca es natural, nunca es religiosa, cuando un varón muere, muere para la sociedad. Los varones mueren civilmente y entonces serán cenizas, pero cenizas con sentido. En el siglo XIX, el discurso religioso pierde poder de identidad para los varones, pero es el único posible para las mujeres. El aporte intelectual del siglo XIX consolidará la perspectiva positivista y cientificista a costa de mantener un sustrato que permanezca anclado en la norma religiosa. Para que algo sea probado como descubrimiento de la

razón tiene que persistir un elemento irracional en el mundo que la razón devele y denuncie, esto es, las mujeres. Para que algo sea objeto de la experimentación científica en su aspecto diferencial y variable tiene que haber algo que sea unitario e invariable, esto es, las mujeres. La identificación mujer y religiosidad será una constante en el siglo XIX. Bachofen y Nietzsche, por ejemplo, son figuras representativas de esta línea de argumentación. Bachofen puso de relieve la religiosidad de las mujeres y su teoría ha tenido amplia repercusión en el psicoanálisis y feminismo posterior. Nietzsche, por su parte, llevó a cabo su cruzada personal contra la religión cristiana y también contra el movimiento de emancipación de la mujer así que estableciendo la identificación entre religiosidad y feminidad abatió dos «pájaros de un tiro». Niezsche que hizo de la individualidad el resorte de su obra y vida se la negó a las mujeres por su excesiva religiosidad.

1. La religión y la moral como máscaras de lo femenino

La relación estrecha entre mujer y religión, con el telón de fondo de la debilidad, fue puesta de relieve por Bachofen. Éste estaba convencido de un estado matrilineal como forma antigua de parentesco. Para argumentar su hipótesis recurrió a la religión y mantuvo que a través de ésta las mujeres se liberaron de la tiranía sexual de los hombres. El sexo débil gracias a su religiosidad fue capaz de someter al más fuerte[3]. Debido a que la mujer simboliza lo sobrenatural, el poder trasmitido por la naturaleza al más fuerte es arrebatado por manos más débiles. Sin embargo, el periodo de religiosidad femenino se funda en un principio inferior, en la verdad de la Naturaleza. Los varones intentan restaurar el equilibrio elevándose a un principio religioso nuevo y más excelso, que introduce la época del espíritu. Tenemos así dibujados los dos grandes tópicos que en torno a la mujer se dan: o bien la mujer es sobrenaturaleza (Bachofen) o bien es directamente Naturaleza (Nietzsche), por cualquiera de estos dos caminos se inclinaría la misoginia decimonónica para excluir a las mujeres del ámbito de la cultura. La mujer pertenece así al estado natural o sobrenatural dependiendo por entero del varón.

Nietzsche comparte el supuesto de Bachofen; mantiene que la debilidad de la mujer encuentra su acomodo natural en la religión. La debilidad es la característica común a las mujeres y la religión, de su unión ambas salen fortalecidas. Nietzsche estaba convencido de que a través de la religión y la debilidad femenina se somete a los más fuertes:

> «Una mitad de la humanidad es débil, típicamente enferma, variable, inconstante; la mujer tiene necesidad de la fuerza para agarrarse a ella, para

inventar una religión de la debilidad que venere como a cosa divina a los seres débiles, el amar, el ser humildes; o, mejor: la mujer hace débiles a los fuertes, y reina, claro está, cuando consigue dominarles. La mujer se ha aliado siempre con los decadentes, con los sacerdotes, contra los «poderosos», contra los «fuertes», contra los «hombres»[4].

Entre Bachofen y Nietzsche se da un paralelismo que no queda oscurecido porque el primero rescate el cuadro de una amazonia primigenia, solidificando aún más el poder de lo masculino, y el segundo denuncie semejante estado que se pierde en la noche de los tiempos, antes bien los dos autores muestran la cara y cruz de teorías misóginas que fijaron el valor de la debilidad como esencial de la feminidad.

Pero no solamente la religión es debilidad y feminización, sino que la moral es inmoral cuando se feminiza. Esto es cuando rebaja y diluye los valores masculinos de la voluntad en los femeninos de la sumisión, léase resignación. La argumentación discurre en los siguientes términos: toda mujer es débil y ninguna mujer es moral. Por consiguiente la propia moral es inmoral cuando soporta en su ánimo los valores de la debilidad. La mujer no es individuo ético porque carece de la voluntad necesaria para manifestar «yo lo quiero», sino que su máxima, la única que le es próxima y afín, es «él, lo quiere:

«La felicidad del hombre se llama: yo quiero. La felicidad de la mujer se llama: él quiere»[5].

La mujer no entiende de virtudes, su único honor está centrado en ser recreo del guerrero, en cumplir la función reproductora. La moralidad reposa en el varón, de ahí que cuando éste vaya con mujeres no debe olvidar el látigo, su restallido recordará a la mujer que debe obedecer, recordará al hombre su dominio sobre la mujer. Por otro lado, la moral hace manifiesta su inmoralidad, porque sus conceptos de «bien» y de «mal» nacen de las fuentes oscuras de la debilidad o sea de la necesidad de seguridad y conservación; sus mandatos quebrantan a los hombres independientes[6].

Los valores de la debilidad conforman un ser vengativo y resentido. La mujer es vengativa por naturaleza; anida en ella un resentimiento cuya única finalidad, ya que no se compromete con la verdad, es destruir todo lo que está sano, esto es, anular a los individuos libres; pero también las mujeres, sobre todo aquellas que quieren independencia, muestran un odio nocivo contra la propia mujer[7]. La igualdad entre varones y mujeres es imposible debido al antagonismo abismal en el que se encuentran los dos sexos, ya que sus vidas, sus apetencias y deseos difieren sustancialmente. La vida del varón o por lo menos del varón profundo, que es el que a Nietzs-

che le interesa, está regulada por su voluntad que demanda propiedad, en este caso propiedad sobre la mujer. La vida de las mujeres carentes todas ellas de voluntad está predestinada a la sumisión que es como las mujeres alcanzan su perfección[8]. La emancipación de la mujer resulta así un síntoma de la debilitación de los tiempos a parte de esconder un odio instintivo hacia la mujer bien constituida y no olvidemos que, para Nietzsche, una mujer bien constituida es una mujer sumisa[9]. Así que lo mejor que debe hacer una mujer es callar para no desacreditarse:

> «Nosotros los varones deseamos que la mujer no continúe desacreditándose mediante la ilustración: así como fue preocupación y solicitud del varón por la mujer el hecho de que la Iglesia decretase: ¡calle la mujer en la iglesia! Fue en provecho de la mujer por lo que Napoleón dio a entender a la demasiado locuaz Madame de Stäel: ¡calle la mujer en los asuntos políticos! -y yo pienso que es un auténtico amigo de la mujer el que hoy les grite a las mujeres: ¡calle la mujer acerca de las mujeres!»[10].

Éste era a grandes rasgos el entorno intelectual contra el que tuvieron que luchar las sufragistas. La individualidad, aclamada para los varones, les era negada al colectivo completo de las mujeres. Los términos como «individuo apto para la supervivencia», «voluntad», «conciencia», «clase», «superhombre» derrocan la ilustrada idea de ciudadanía. El movimiento de emancipación de la mujer, cuyo núcleo central es precisamente la vindicación de ciudadanía, se contempla como un estallido emocional de las mujeres, ridículo por la decadencia manifiesta de sus principios. En un final de siglo marcado por la tensión entre individualidad y clase, la idea de ciudadanía y de cuerpo legal que le es propio no contenta a nadie. Una marcada posición individualista siempre contemplará las leyes como una injerencia inadecuada para el ejercicio de la propia libertad. Desde la perspectiva de clase el cuerpo legal establecido siempre se presentará como una amenaza para alcanzar sus fines. De ahí la decadencia de la petición de ciudadanía, y aún así esta vindicación de las mujeres se siente como una amenaza, como una revolución social que se viene encima para la cual los varones no están preparados porque de alguna manera pondría en cuestión el sentimiento de superioridad de la voluntad y los intereses de clase.

2. Por una «nueva espiritualidad»

A comienzos del siglo XX y en el periodo de entreguerras se produce una fuerte reacción contra el individualismo al que se le atribuyen los males modernos. Desde el mundo católico se denuncia el problema del «moder-

nismo»; los «errores modernos» provienen del individualismo creciente e interesado de acumular poder y recursos, de una libertad ilimitada de los competidores. La evolución al desnudo muestra una frenética lucha económica que deja como supervivientes a los más poderosos, que suelen ser los individuos más violentos en la lucha y los que menos atienden a su conciencia. Desde la perspectiva laica y filosófica el individualismo arrasa en el campo económico y político. La prepotencia económica ha suplantado al mercado libre; el deseo de lucro ha sucedido a la ambición de dominio. En el orden político, el Estado pierde prestigio; es esclavo de la pasión de los gobernantes y no puede, por lo tanto, ser árbitro del bien común y la justicia. Los problemas de las naciones: o bien un nacionalismo exacerbado, o bien el imperialismo económico son la cara y cruz de la acumulación de riquezas. En el campo social el exceso de individualismo ha dejado también su secuela: el problema de los derechos humanos. Para los detractores de los derechos humanos, la petición de reconocimiento de la individualidad, ha dado paso a una masa uniforme y acéfala que quiere intervenir en las decisiones del estado, reglar la economía y aspirar al poder. Para los defensores de los derechos humanos se apodera de ellos un sentimiento de desánimo al constatar que el cumplimiento de los derechos humanos es más bien una exigencia idealista.

Como afirmaría Simone Weil, las grandes esperanzas de los tres siglos anteriores, esperanza de la razón, de un bienestar general, de democracia y de paz se desmoronan a cada instante. Y el sentimiento general de inseguridad se dirige contra el individualismo. Esta reacción desmesurada arrastra consigo a los valores ilustrados y los principios de razón. Para el pensamiento filosófico, el exceso de racionalismo centró la problemática del ser humano en el problema del conocimiento y se descuidaron totalmente los problemas ontológicos: el objetivo de limitarse a la «luz natural de la razón» y no rebasar el mundo de la experiencia natural introdujo en el pensamiento la defensa a ultranza de posiciones materialistas y naturalistas que no dieron respuesta al ser. La filosofía del periodo de entreguerras intentará suplir este vacío orientándose de nuevo hacia el Ente. Apareció así la filosofía del ser -la fenomenología de Husserl y Scheler-, después la filosofía de la existencia de Heidegger. El mundo católico, por su parte, somete a examen su pasado más inmediato: la propia Iglesia se ha impregnado del laicismo decimonónico y del exceso de individualismo. En su lucha contra el pragmatismo de la moral laica ha opuesto la sola moral religiosa, en muchas casos de manera dogmática, descuidando la fundamentación sobrenatural de la religión, los dominios de la fe y de la gracia. Como Edith Stein puso de manifiesto se redescubrió el espíritu y el interés por una auténtica ciencia del espíritu, que en el plano teológico se encontró de nuevo con el misticismo. Se sigue, así

pues, la línea emprendida por León XIII de recuperar para la filosofía y la teología la doctrina de Tomás de Aquino. En el plano literario, los vaivenes políticos, la incertidumbre de la agitación social, cuyo cuerpo es la «masa», el caos en la vida, desata en los literatos la búsqueda de una «nueva espiritualidad». En 1919 un grupo de intelectuales, Russell, Benedeto Croce, Stefan Zweig, Romain Rolland, Herman Hesse entre otros, declaran la independencia del espíritu. En esta declaración se denuncia que los intelectuales han puesto su ciencia, su arte, su razón al servicio de los gobiernos, de los intereses egoístas de un clan político o social, de un estado, de una patria o de una clase. Contra esa legión se proclama el espíritu que no es servidor de nadie. Los intelectuales dan la espalda a la realidad convencidos de que no podrán detener los furores de los estados y se concentran en lo intemporal. El principio de fe es declararse apolíticos. Comienzan una intensa búsqueda de un ideal armonioso y tranquilo que no sacrifique nada a la vida y lo encuentran en la cultura y filosofía oriental como hizo Herman Hesse, o en la cultura precristiana de origen céltico y culturas precolombinas al estilo de D. H. Lawrence.

Esta búsqueda de una «nueva espiritualidad» es la que enmarca también la filosofía de Edith Stein y Simone Weil. Estas dos mujeres comparten una trayectoria vital bastante próxima: ambas son judías, ambas renuncian a su religión y encuentran en el catolicismo los atisbos de una verdad sobrenatural que las conduce al misticismo. Las dos mueren durante la segunda guerra mundial de acuerdo y por sus principios: Edith Stein gaseada en Auschwitz por ser judía conversa, Simone Weil en Londres de inanición por solidaridad con sus compatriotas franceses. Tanto Stein como Weil encuentran en el misticismo la verdad, la nueva espiritualidad que pone al descubierto en palabras de Weil

> «el conocimiento de que no se es nada en cuanto ser humano, en cuanto criatura»[11].

Sólo ante el reconocimiento de lo sobrenatural el ser humano se puede liberar de los errores de la época. Hay una realidad que sobrepasa al ser humano y que no es de este mundo. Una realidad mística que tiene por objeto el amor puro, un amor que no busca satisfacciones egoístas, sino el bien de los demás, que no confunde al otro con lo que realmente uno desea. Es una experiencia del absoluto que viene siempre acompañada del despego de uno mismo. Para Edith Stein sólo la mística ofrece el cuadro completo del alma, nuestro ser íntimo. La liberación del naturalismo y materialismo reinante solo puede venir dada por la liberación de las ataduras materiales y la donación de «nuestra voluntad a Dios». Dios es amor,

sus misterios no puede resolverlos el entendimiento deductor, sino la entrega[12].

El misticismo de Edith Stein y Simone Weil se explica también por su condición de mujeres: la mística ofrece a las mujeres dedicadas a la filosofía unos modelos en los que se pueden reconocer sin tener que luchar contra las presiones académicas de una docencia filosófica en muchos casos interrumpida o puesta en cuestión por su condición de mujeres. Al finalizar la primera guerra mundial, los daños causados por la guerra y la inseguridad política no propiciaban la actividad docente de una mujer. Esta fue la propia experiencia de Edith Stein, de nada le sirvió la brillante recomendación de Husserl para habilitarse en Gotinga, para poder vivir tuvo que dedicarse a impartir clases particulares de fenomenología. En el misticismo los modelos femeninos están presentes: Santa Brigida, Catalina de Siena, Santa Teresa de Jesús... como Stein afirmaría, la llamada sobrenatural, el misticismo, no tiene en cuenta las diferencias naturales de los sexos. La diferencia sexual carece de importancia, pues se aplica el principio de que la gracia perfecciona, no destruye la naturaleza. Los medios de gracia son de igual medida para todos los cristianos y los testimonios de gracia extraordinarios, los místicos, el Señor los ha derramado con profunda abundancia en la mujer[13]. Coinciden, por lo tanto, Stein y Weil en la defensa de la mística, pero en su forma de entenderla se produce una extraña contradicción: la judía conversa Edith Stein que abraza el catolicismo gracias a la lectura reveladora de la vida de Santa Teresa de Jesús, que se convierte en carmelita abandonando la profesión filosófica por la vocación religiosa, conserva siempre en sus escritos un principio de racionalidad que la aleja de las visiones místicas; por el contrario Simone Weil que encuentra siempre objeciones racionalistas, como la escasa responsabilidad social de la Iglesia o su institucionalización, que le impiden abrazar el catolicismo de manera plena, es la que experimenta la presencia de Cristo.

3. Edith Stein: Feminismo, diferencia y misticismo

Edith Stein ve en Teresa de Ávila no sólo una mística, sino una maestra del conocimiento que sabe conjugar el amor místico con una pedagogía realista. Y de alguna manera esa conjunción de misticismo y realismo es el que fundamenta la filosofía de la autora alemana. Donde mejor se puede percibir la presencia de cierto reconocimiento al racionalismo es en las conferencias sobre la mujer que imparte entre 1928 y 1933 y que conforman el texto «La mujer su naturaleza y misión». La problemática feminista es la

que la hace mantener la defensa de los valores ilustrados que han supuesto para las mujeres el reconocimiento de sus derechos. En sus conferencias, dedicada ya a su tarea religiosa, defiende el derecho al voto y la defensa de cualquier ámbito profesional para las mujeres. La Stein creyente no se desdice de sus palabras de Juventud:

> «Como motivo personal sentía un profundo agradecimiento hacia el Estado, que me concedía el derecho a la enseñanza, y con ello, libre acceso a las ciencias del espíritu[...]. Desde este fuerte sentimiento de responsabilidad social, luché decididamente por el derecho al voto de la mujer, que en aquel entonces aún no estaba totalmente claro dentro del movimiento cívico de mujeres. Me afilié a la Liga Prusiana para el derecho al voto de la Mujer porque reivindicaba la plena igualdad de los derechos políticos»[14].

Pero la Stein creyente, mediada por su vocación religiosa, se plantea, a diferencia de la joven defensora de la igualdad, cuál es el nuevo papel que han de jugar las mujeres en el concierto social. Y para contestar esos interrogantes la invocación ya no es racionalista, sino de crítica hacia los valores ilustrados por haber hecho excesivo hincapié en la individualidad. Parte de la psicología diferencial, de la diferencia natural de los sexos para dibujar una especificidad propia del ser femenino:

> «[...] la naturaleza femenina desarrollada libremente y formada rectamente es capaz de su tarea propia de cultura, de su trabajo especial que nuestro tiempo le exige como una debida compensación de los defectos palpables del hombre de la cultura occidental de hoy»[15].

Leyendo a Stein se tiene la sensación de estar ante el planteamiento teórico del feminismo de la diferencia actual. Al prescindir de los valores racionalistas y afirmar una naturaleza específica femenina, una esencia propia de mujer, Stein recala, al igual que el feminismo de la diferencia, en el transfondo religioso o místico y la tradición. En el feminismo de la diferencia la mística y la tradición ocupará el hueco de la menospreciada razón. Veámoslo en el caso de Stein.

Stein admite que ninguna mujer es sólo mujer, sino que cada una tiene una peculiaridad individual que la capacita para cualquier actividad profesional. Esta es la realidad de la que partir, pero a partir de ella se hace necesario cuestionar al propio movimiento feminista laico por no haberse planteado la cuestión de si hay profesiones específicamente femeninas y si la naturaleza femenina exige otros caminos de formación. Stein afirmará que todo ser humano, varón o mujer, tiene una vocación tridimensional: la típica del género humano, la característica del sexo y la propia individual.

Todo individuo, para alcanzar su perfección, debe desarrollar armónicamente cada una de estas «vocaciones» para alcanzar la unidad de su ser. La especificidad propia de cada sexo nos conduce a que allí donde se

> «requiera ánimo, intuición, sensibilidad, capacidad de adaptación, donde se dedica al hombre en su totalidad para curarlo, formarlo, ayudarlo, comprenderlo y ayudarle a expresarse en lo que es... este es el campo de la actividad femenina»[16]

Stein sitúa la actividad femenina en las profesiones educativas y asistenciales, trabajo social, ciencias que tienen por objeto el hombre y la actividad humana, en las artes que representan al hombre, en la vida de los negocios, en las administraciones estatales y cívicas. Las profesiones masculinas serán las propias de los trabajos pesados industriales, artesanales y agrícolas, las ciencias exactas: matemáticas, física matemática y la técnica. Actividades de carácter mecánico y ciertos campos del arte. Stein afirma que el problema de la incorporación de las mujeres al mundo laboral es que éstas se esfuerzan en ocupar su puesto exactamente como un varón, reprimiendo su propio carácter y naturaleza:

> «no buscaron los medios y los caminos, o tampoco los han encontrado, de hacer que su carácter llegue a ser fructífero en la vida profesional y la naturaleza negada y reprimida exige sus derechos»[17].

Mientras las representantes del movimiento feminista laico fomentaban la formación y participación política de las mujeres de acuerdo a la idea de igualdad de la naturaleza y el derecho, Stein participa más de la idea de la desigualdad de los sexos. Su lucha se centra en torno a la desigualdad de los sexos, lo que la lleva a abordar ciertos temas como la educación, el sacerdocio de las mujeres o la paz. En términos educativos, la orientación hacia determinadas profesiones surgirá de la misma diversidad natural de los sexos. Rechaza, por ello, el sistema educativo que niega el propio modo de ser y la determinación particular de las mujeres. Aboga por lo tanto por

> «una participación decidida de las mujeres en la formación de las jóvenes según el principio de que auténticas mujeres sólo pueden ser educadas por mujeres»[18].

Esta naturaleza femenina desarrollada libremente será capaz de su tarea propia de cultura y será la debida compensación a los defectos palpables del hombre de la cultura occidental. Las tareas, así pues, quedarán adscritas según la vocación de cada sexo:

> «a la especie femenina le corresponde la unidad y la armonía de toda la personalidad cuerpo-alma y un desarrollo armónico de las potencias; a la masculina el crecimiento de cada potencia hasta una máxima efectividad»[19].

En cuanto al tema de la paz, a diferencia de Weil que termina renunciando al pacifismo, Stein se hace eco de la importante demanda internacional de las mujeres en Ginebra el 6 de Febrero de 1932 considerando el asunto de la paz y el entendimiento entre los pueblos como suyos. Su análisis de la paz y de lo que significa para las mujeres es marcadamente racionalista; su explicación de por qué las mujeres hacen suya la paz, esencialista: Edith Stein afirma que los procesos de guerra impiden el acceso de las mujeres a puestos de responsabilidad como representantes en la vida del Estado. Se necesitan años de paz para dotar a las mujeres de la necesaria instrucción política y social para que puedan servir en tareas gubernamentales y servir con las mismas garantías de éxito que los varones. Pero, según Stein, la paz es un objetivo para la mujer no porque en situación de guerra peligren sus posibilidades de éxito social, sino porque en sintonía con su vocación maternal -proteger la vida, sostener unida a la familia, guiar la educación- no será indiferente a que la vida del Estado y del pueblo favorezca la prosperidad de la juventud en el futuro. Como madres que protegen y guían la educación de sus criaturas estarán vigilantes para que el estado no defraude las expectativas que una madre tiene con su hijo.

Para finalizar, la filósofa judía aborda también la cuestión del sacerdocio femenino. Sin disimulos afirma que en el Derecho actual de la Iglesia no se puede hablar de una igualdad de la mujer con el varón al estarle cerrados todos los ministerios sagrados. Para Stein la situación actual es un empeoramiento frente a los tiempos primitivos de la Iglesia en los que las mujeres tenían funciones ministeriales como diaconisas. Se podría esperar que se diera un desarrollo ascendente, ya que desde el punto de vista dogmático no existen razones que impidan a la Iglesia aceptar esta innovación. Aquí concluye la argumentación racionalista, Stein se muestra contraria al sacerdocio femenino pues en contra de ello habla toda la tradición.

En Stein podemos observar cómo la razón se agota cuando la última fuente de fundamentación y legitimación es la especificidad del hecho religioso y la especificidad del ser femenino. En cierto sentido leyendo a Stein se tiene casi la certeza de que su genio filosófico se estrelló al vivir en una época en la que no había ningún modelo en el que una filósofa se pudiera reconocer. La tentativa místico-religiosa fue el sello de muchas mujeres. Por eso cuando en nuestros días algunas teóricas del feminismo de la diferencia dicen hallarse en una encrucijada entre dos modos de dar sentido a la libertad de las mujeres en el mundo -el modo definido por la fuerza y el

definido por la gracia, hecho éste de mediaciones femeninas, cuyo orden simbólico transformaría radicalmente al otro-[20] me vienen inmediatamente a la mente las mujeres que realmente vivieron la agonía de la gracia y las que en nuestros días sufren el espacio religioso y entonces me reafirmo en la ética y política que se deriva de los valores ilustrados.

Notas

1 G. Flaubert, *Madame Bovary,* Ed. Rocha, Madrid, 1972, pg. 375.

2 E. Zola, *Nana,* Cátedra, Madrid, 1988, pg. 566

3 Bachofen, Johann J., *El Matriarcado,* Madrid, Akal, 1987, pg. 41.

4 La voluntad de Poder (VP), # 863; / KSA 13, 366.// VP 859.

5 (Así hablo Zaratustra, «De las mujeres viejas y jóvenes» / KSA 4, 85).

6 «Nuestros conceptos sociales del bien y del mal, débiles y afeminados, y la enorme preponderancia que ejercen sobre el cuerpo y el alma, han acabado por debilitar los cuerpos y las almas y por quebrantar a los hombres superiores» *Aurora,* # 163; / KSA 3, 146.

7 «Hasta ahora, por fortuna, el aclarar las cosas era asunto de hombres, don de hombres[...];... con respecto a todo lo que las mujeres escriban sobre «la mujer» es lícito reservarse una gran desconfianza acerca de si la mujer quiere propiamente aclaración sobre sí misma - y puede quererla... Si con esto una mujer no busca un nuevo adorno para sí- yo pienso, en efecto, que el adornarse forma parte de lo eternamente femenino- bien, entonces lo que quiere es despertar miedo de ella: - con esto quizá quiera dominio. Pero no quiere la verdad: ¡qué le importa la verdad a la mujer! Desde el comienzo, nada resulta más extraño y repugnante, hostil en la mujer que la verdad, - su gran arte es la mentira, su máxima preocupación son la apariencia y la belleza. [...]. Finalmente yo planteo esta pregunta: ¿alguna vez una mujer ha concedido profundidad a una cabeza de mujer, justicia a un corazón de mujer? ¿Y no es verdad que, a grandes rasgos, «la mujer» ha sido hasta ahora los más desestimado por la mujer -y no, en modo alguno por nosotros-?» Más allá del Bien y del mal (BM) # 232.

8 BM # 238.

9 Ecce Homo (EH), por qué escribo tan buenos libros, # 5.

10 BM 232.

11 S. Weil, *La gravedad y la gracia,* Ed. Trotta, Madrid, 1998, pg. 163.

12 E. Stein, *Escritos espirituales,* BAC, Madrid, 1998.

13 E. Stein, *La mujer: su naturaleza y misión,* Monte Carmelo, Burgos, 1998, pg. 37.

14 W. Herbstrith, *El verdadero rostro de Edith Stein,* Ed. Encuentro, Madrid, 1990, pg. 50.

15 E. Stein, *La mujer: su naturaleza y misión,* pg. 185.

16 E. Stein, *Op. Cit.,* pg. 75.

17 E. Stein, *Op. Cit.,* pg. 42.

18 E. Stein, *Op. Cit.,* pg. 184: Edith Stein aboga por esta idea de que las mujeres sólo pueden ser educadas por mujeres en su estudio más amplio «Problemas de la formación de la mujer» del volumen *La mujer: su naturaleza y misión.* Sus ideas pedagógicas forman parte de un texto elaborado de la primeras clases que impartió al inicio de su docencia en el ins-

tituto alemán de Pedagogía científica de Münster en el semestre de verano de 1932. Sin embargo, la supuesta originalidad del planteamiento pedagógico queda bastante mermado si tenemos en cuenta que Stein seguía las directrices del vaticano en cuanto a la educación diferenciada para mujeres y varones. El Papa Pio XI promulga en 1929 la encíclica «Divini Illus magistri» en defensa de la misión histórica de enseñar de la Iglesia. En la encíclica se denunciaba también como error la coeducación «por partir del naturalismo negador del pecado original». La iglesia vaticana censuraba la coeducación por alimentar una deplorable confusión de ideas, por permitir la convivencia promiscua de los dos sexos en una misma aula y avalar la idea de una igualdad niveladora de los dos sexos. Para la iglesia la doctrina de la coeducación era perniciosa para la educación de la juventud cristiana porque «el creador ha ordenado y dispuesto la convivencia perfecta de los dos sexos solamente en la unidad del matrimonio, y gradualmente separada en la familia y en la sociedad. Además, no hay en la naturaleza misma, que los hace diversos en el organismo, en las inclinaciones y en la aptitudes, ningún motivo para que pueda o deba haber promiscuidad y mucho menos igualdad de formación para ambos sexos».

19 E. Stein, *Op. Cit.*, pg. 211.

20 M. Rivera, *Nombrar el mundo en femenino,* Icaria, Barcelona, 1994, pg. 231.

el libro religioso como fuente para la historia de la mujer en los siglos XVI al XVIII

José Luis Sánchez Lora
Profesor Titular de Historia Moderna. Universidad de Huelva

Cuando hace ya veinte años comencé a interesarme por la historia de la religiosidad, especialmente femenina, tomando como fuente la literatura religiosa, esta actitud fue entonces mirada casi como una insolencia por la historiografía de corte academicista. Ni el tema ni la fuente parecían pertinentes en un tiempo en el que la aún reciente victoria de la historia económica y los nuevos enfoques de la historia social parecían haber redondeado definitivamente el espectro de posibilidades historiográficas. Así, la historia religiosa venía a ser considerada como materia propia de historiadores eclesiásticos, o de laicos confesionales, suponiéndose que sólo desde la creencia militante podía justificarse la investigación en un terreno que no parecía tener peso específico en el proceso histórico, simple historia menor nada comparable, en cualquier caso, a la historia sustantiva representada por los grandes puntales: económico, político y social.

Desde tales presupuestos, se ponía de manifiesto, una vez más, cómo la historiografía está siempre marcada por el presentismo, lo cual en este caso significaba olvidar, o ignorar, que las sociedades preindustriales presentan, entre otros, un elemento diferencial fundamental, como es el ser sociedades fuertemente sacralizadashasta en los más mínimos aspectos de la vida cotidiana. Nos guste o no, y la historia es como es y no respeta gustos, el hecho religioso ha pautado la vida social e individual durante siglos, y esto significa que o lo integramos y estudiamos en profundidad, dándole la relevancia que tiene, o terminaremos no entendiendo nada.

Algo similar sucedía con las fuentes. La inercia académica no estaba dispuesta, y aún no del todo, a admitir más fuente historiográfica que las archivísticas o manuscritas, colocando a las fuentes impresas, los libros, bajo la etiqueta de *literatura*, sólo útil para filólogos, bibliófilos, teólogos, pero no para historiadores, que únicamente deberían utilizarlas como com-

plemento *bonito* cuando más. Y todo ello cuando en nuestro país, para principios de los años ochenta, contábamos ya con una larga tradición de trabajos que habían puesto de relieve las enormes posibilidades que para el análisis histórico ofrecía la literatura, baste sólo recordar a Julio Caro Baroja, Emilio Orozco y José Antonio Maravall, entre otros. No obstante, y como viene sucediendo con inquietante frecuencia, fue necesario que la sacudida viniera de la historiografía foránea, y nos dijeron que sí, que había que estudiar la religiosidad, y que los libros no sólo son fuente de primer orden, sino que el libro mismo es objeto de investigación para el historiador. Hoy la religiosidad y el libro son moda historiográfica: ediciones, libreros, impresores, mercados de libros, conductas lectoras, bibliotecas... conforman un fecundo campo de trabajo, sin embargo mucho me temo que los resultados puedan quedar por debajo de las espectativas. Se está cuantificando demasiado en lo que atañe a géneros, títulos, bibliotecas, ediciones..., se está tratando de indagar en los mecanismos mentales del lector, en su percepción de lo que lee, en la asimilación selectiva que hace del texto, pero no se está haciendo algo que es condición para que todo lo anterior tenga sentido y utilidad: no leemos los libros. Hay que leer los libros. Si no sabemos lo que los libros dicen mal podremos estudiar nada. En el caso de la literatura religiosa, por ejemplo, es frecuente que tras largas cuantificaciones se nos presente como conclusión que, atendiendo a los títulos, en tal biblioteca, librería o remesa, el porcentaje de libros religiosos es el que sea, muy alto. A veces se afina más y, atendiendo igualmente a los títulos, se subdividen en apartados como: libros de devoción, teología, vidas de santos, sermones y poco más. El planteamiento no puede ser más aleatorio. Los libros religiosos frecuentemente suelen tener unos títulos tan ambiguos que no se puede saber de qué tratan sin leerlos. ¿Dónde colocar la *Lumbre del alma*, de Juan de Cazalla; el *Tratado del amor de Dios*, de Fonseca; el *Audi Filia*, de Ávila; o el *Carro de dos vidas*, de Gómez García? Naturalmente en literatura religiosa, aunque el *Carro de dos vidas* puede despistar. Pero hay más. Me refiero a la mezcla indiscriminada de obras separadas por siglos, desde San Agustín al P. Arbiol, pasando por Hugo de Balma, Kempis, Ripalda... y cualquier otro. Es como si la religiosidad no fuera histórica, como si la literatura religiosa fuera atemporal y no respondiera a una experiencia vital que es histórica por ser cultural, olvidando que, como ya señalara Dupront:

> «A través de la experiencia religiosa, el hombre vive un relentí, que ofrece... una posibilidad extraordinaria y tal vez única de descifrar confesiones, necesidades y el doble sentido tanto del combate de existir como de la interpretación que se da el hombre a sí mismo»[1].

Esto nos conduce a una doble constatación: cada época produce los espejos religiosos en los que se mira y reproduce; y a la vez, cada época lee los libros religiosos de otros tiempos desde una mirada específica y diferencial. Kempis en el siglo XVII tiene una lectura muy siglo XVII, de la misma forma que la lectura que de San Juan de la Cruz ha hecho el siglo XX está muy distante de la que se hizo en la cultura barroca. Y es que si la experiencia religiosa expresa siempre lo humano, y si es el pensamiento y el imaginario colectivo de una época lo que estamos buscando, de una época definida, en la radiografía que presenta la religiosidad, y que se concreta en lo que se escribe y en lo que se lee, si buscamos su concepción de las cosas, la recepciónque de esas lecturas hace el lector con todas sus particulares percepciones personales y sociales, mimetismos y desviaciones, si buscamos todo eso, entonces hay que hilar más fino y, reitero, el historiador tiene que leer los libros, y no podrá pretender saber qué percepción tuvo el lector, o lectores, si ignora lo que los libros dicen y cómo lo dicen, porque el cómo lo dicen es tan modelador de imágenes, sugerencias, despertador de sensaciones, de lecturas sesgadas que no es posible ignorar esto y querer penetrar en el magma emocional producido, por ejemplo, por los sermones y la meditación realista, o en el mimetismo onírico demoledor de la hagiografía. De todo ello trato en las páginas que siguen, especialmente de los libros destinados a mujeres, como reguladores de conductas, como paradigmas a imitar. Es un largo y duro proceso que empezó siendolo de liberación y afirmación, para terminar en frustración, en alas rotas.

Desde principios del siglo XVI la historia de la espiritualidad se nos presenta tan indisolublemente ligada al libro que se puede afirmar que sin éste esa historia hubiera sido radicalmente diferente. Es más, podemos incluso dudar de si hubiera sido posible una espiritualidad sin libros. Y es que, desde el principio, esa espiritualidad requirió del libro, se nutrió de ellos y los produjo en grandes cantidades. Y fue así por su propia naturaleza, por ser una espiritualidad basada en el yo subjetivo y autónomo que hace de la experiencia de ese yo el mayor criterio de verdad. Fue en la vivencia religiosa donde por primera vez se manifestó algo tan moderno como el yo personal e individual, el yo privado, íntimo y afectivo, transformando la experiencia religiosa en un ejercicio de introspección, de privatización. Hay una necesidad de entrar dentro, de encontarse a sí mismo dentro de sí mismo, buscando a Dios, si, pero en ese buscar es con su yo con lo primero que se encuentra. Recordemos a Santa Teresa:

«No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mesmos ni sepamos quién somos. ¿No sería gran ignorancia, hijas

mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese, ni supiese quién fue su padre, ni su madre, ni de qué tierra?

Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y ansí, a bulto, por lo que hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos alma; mas qué bienes puede haber en esta alma u quién está dentro de esta alma u el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos[...] Pues tornando anuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disbarate; porque sieste castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro.[...] Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que están en la ronda del castillo...y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar a el alma que entre dentro de sí.[...] quedan tan hechas estatuas de sal por no volver la cabeza hacia sí, ansí como lo quedó la mujer de Lot por volverla»[2].

Una nueva sensibilidad que ve la religiosidad como un ámbito de lo privado, y por tanto como una creación personal, como un arte que crea sus propias formas de relacionarse con Dios.

Naturalmente la espiritualidad no será un fenómeno de masas, sino una forma de religiosidad que empieza prendiendo en sectores muy minoritarios y cualificados culturalmente, sectores que curiosamente vienen a coincidir con aquellos que han sido tocados por las nuevas propuestas culturales del humanismo renacentista. No podía ser de otra forma, porque ha sido el fermento humanista el que ha desarrollado y descubierto el yo personal e introspectivo, al individuo autónomo, a la vez que demanda una vida espiritual para laicos, rompiendo el monopolio que sobre la espiritualidad habían ejercido los eclesiásticos, fundamentalmente los monjes. El laico es capaz de espiritualismo, pero, insisto, laicos cultos. A finales del siglo XVI, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, nuestras mayores cumbres en la literatura espiritual, escriben para élites cultas, especialmente para mujeres, laicas o clericales, es decir, las que pueden entender el lenguaje espiritual. Escribe Santa Teresa:

«Este lenguaje de espíritu es malo de declarar a los que no saben letras como yo»[3].

O bien, cuando refiriéndose a la oración, señala:

«Si se tienen letras es un gran tesoro para este ejercicio»[4].

A principios del siglo XVII, en sus *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares*, fray Juan de los Ángeles escribe:

> «Pretendo que de tal manera sea este libro para los hombres doctos, que también alcance a los espirituales, y ninguna cosa dél sea de la comunidad y vulgo»[5].

Hay que ser docto, pero no en cualquier facultad, sino en la facultad del humanismo que implica una nueva sensibilidad. Desde la escolásticala espiritualidad moderna no tiene sentido, no es posible aprehenderla, es otro universo conceptual, otro paradigma. Por ello, la docta jerarquía eclesiástica fue frecuentemente incapaz de entender estas corrientes, estaban en otra clave. En este sentido es sumamente ilustrativo lo que sucede con los libros de San Juan de la Cruz. En el proceso de beatificación declara un testigo:

> «En viendo los dichos libros personas que por acá se tienen por entendidas, no siendo espirituales, no los entienden; y en leyéndolos personas de bien humilde entender... les parece lenguaje llano el de los dichos libros, en estando tocados de Dios...»[6].

Esta nueva sensibilidad cristalizó nada menos que en una nueva forma de entender a Dios y relacionarse con Él, es decir, una nueva forma de oración que desde su arranque presenta dos modalidades: una para principiantes, es la llamada oración mental, de carácter meditativo, imaginativo y discursivo; otra, para los muy adelantados, la oración de quietud, sin imágenes ni discurso, ásperamente teologal.

Ahora bien, nada de esto era tan nuevo a principios del siglo XVI. Para estudiar su génesis tendríamos que remontarnos a San Bernardo, San Buenaventura, Hugo de Balma, Ludolfo de Saxonia, Hugo de San Víctor... y muchos otros. ¿Por qué si vio como novedad entonces?

La imprenta. Obras que hasta el momento sólo eran conocidas en círculos eclesiásticos muy limitados, en forma de copias manuscritas en el seno de algunos conventos, de pronto la imprenta abarata los costos y multiplica tiradas, poniendo al alcance de cualquiera, en cualquier lugar de Europa, sean laicos o eclesiásticos, obras de todo tipo y de cualquier autor.Si a esto unimos la avidez que tienen algunos sectores laicos por esta espiritualidad tendremos la clave del éxito. Pero ese éxito no se habría producido sin otro factor propio de la Modernidad: el desarrollo de las lenguas vernáculas, esencial para difundir esta espiritualidad entre quienes no saben latín: los laicos y las monjas.

La simple difusión libraria en romance se convierte en factor cualitativo de primer orden al vulgarizar el lenguaje espiritual, modelos, técnicas y métodos de oración. A principios del siglo XVI los textos de los espirituales refle-

jan la conciencia de novedad de la nueva oración mental frente a la salmodia repetitiva de la oración vocal. Escribía Bernabé de Palma en su *Vía Spíritus*:

«Como de cosas tan intensas (amor y reverencia a Dios) me hallase frio y muy vacío, determiné buscar los mejores modos que para alcanzarlo pudiesen ser. E no sé cómo vino a mí noticia, porque era harto nuevo, que no había otro mejor que contínua oración mental. Porque de vocales tan cargado estaba»[7].

En 1527 escribe Francisco de Osuna en su *Tercer Abecedario Espiritual*:

«Si quiere el religioso saber cuán dañosa sea la oración vocal a los que se quieren dar a la contemplación, lea el primer tractado del Roseto que habla de la oración, y verá cuán poca utilidad y cuán dañosa sea la oración vocal en las personas aprovechadas, por ser en ellas estorvo de mucha más perfección»[8].

Y Erasmo:

«Tú, por ventura, cuando oras solamente tienes ojo a quantos salmos mal rezados has pasado por la boca, y piensas que en el mucho parlar está puesta la virtud de la oración»[9].

Frente a las formas mecánicas y frías de la oración vocal, la mental es toda una forma de nueva espiritualidad íntima y afectiva:

«Dentro de nuestro corazón, sin pronunciar palabra por la boca, sólo nuestro corazón habla con el Señor»[10].

Para ello es necesario el libro. Porque la oración mental tiene como parte esencial la meditación, pero la meditación requiere de una previa lección, que es la que suministra la materia, el tema a meditar, y aquí el libro es insustituible. Tal debió ser la avidez y dependencia de muchos espirituales con respecto a los libros, que para algunos llegó a ser una auténtica *bulimia* libresca. Escribía Francisco de Osuna:

«Cuando no hallan cosa que les contente y que sea magnífica correspondiente a su saber y presunción, entonces no les havéis de hablar, ca tienen el rostro triste y encendido..., descontentase de los libros, murmura de los autores, desea y busca nuevos tractados, revuelve unos y otros, cánsase y añade trabajo a trabajo, cargado de libros... Mientras tiene más ingenio y saber, dice que ha menester más libros...; no mira que los muchos libros no son sino disolución del ánimo, sobra de trabajos, falta de reposo, carga de la memoria, vianda que tu estómago no puede llenar, afeite de tu poco saber, para que se engañen los necios pensando que, pues los tienes, los entiendes»[11].

Naturalmente Osuna, como espiritual que es, no rechaza el libro, sólo intenta atajar la demasía:

> «Pluguiese a Dios que uno tuvieses y lo estudiases bien, porque no anduvieses saltando por tantos sin hacer en ninguno hincapié... Mira que muchos libros pueden hacer librería tu celda, mas no tu memoria, porque en ella no traban sino los títulos; empero uno sólo podría hacer tu memoria librería, y así te sería más útil uno que muchos»[12].

Veamos la función del libro en cuanto a suministrar lección para la meditación. Sigamos, por ejemplo, el planteamiento que se hace en uno de los grandes éxitos editoriales de la literatura espiritual del siglo XVII: los *Ejercicios Espirituales* del cartujo Antonio de Molina, publicado en Burgos en 1615 y que alcanzó más de cuarenta ediciones:

> «El oficio de la lección es proveer a la meditación de materia copiosa, verdadera y fixa, para que no sea estéril, o corta de cosas que pensare, ni errada en lo que discurre, ni sea vaga... por no tener cosa determinada en que cebarse... Quando la oración ha de ser por la mañana, podrá leerse lo que se hubiere de meditar la noche antes... Ha de hacer cuenta que el Señor le remite a que lea en aquel libro, que allí aprenda lo que ha de meditar, que por medio de aquella escritura le enseñará; confiando que los hombres santos escribieron los libros, inspirados del mismo Señor...; y así ha de entender que nuestro Señor le habla en aquel libro..., por eso importa mucho leer en los libros de autores espirituales, y muy aprobados»[13].

Naturalmente, advierte que lo mejor es leer la Sagrada Escritura, pero «para quien la entienda». En el caso de que no se acierte a concentrarse en la meditación, porque el ánimo no esté lo suficientemente dispuesto o falte devoción, se apela nuevamente al libro, pero libros que inflamen, como por ejemplo las *Meditaciones*, de san Agustín. Conseguido esto, se entra ya en la lección, con esta técnica de lectura:

> «1º. Que no sea larga, sino quanto baste para dar materia de meditar en la hora o el tiempo que sea; porque leer mucho carga la memoria y causa confusión.
>
> 2º. Que sea con espacio, sosiego y atención, haciendo concepto de lo que se va leyendo; de manera que en acabando de leer, pueda hacer reflexión y reducir a dos, tres o quatro puntos lo que ha de meditar»[14].

Ahora bien, esta forma de oración meditativa y discursiva ha de entenderse referida a principiantes en el arte, pues los más adelantados, los que ya han salido oficiales o maestros, prescinden de estas maneras y las tras-

cienden buscando la experiencia inefable de la contemplación. Aún así, el libro sigue siendo esencial. Son las obras de los contemplativos que han sabido crear a su medida su propia espiritualidad basada en su propia experiencia personal y libre. Una experiencia de búsqueda de Dios, de lo sublime, siendo el devoto es un viajero perdido que peregrina en su búsqueda a través del microcosmos espiritual de dimensiones infinitas, sabiendo que en algún lugar de esa geografía infinita del alma está Dios, pero no sabe dónde, por lo tanto necesita maestros, guías experimentados que sepan dar noticias del camino. Como escribe San Juan de la Cruz:

> «Y advierte que para este camino, a lo menos para lo más subido dél, y aún para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal... porque, además de ser sabio y discreto, ha menester ser experimentado»[15].

Y señala Francisco de Osuna:

> «Que te hagas experto; esto es, que tomes experiencia; e mira que, pues cada uno es obligado a saber las cosas que pertenescen a su oficio, deve buscar quien se las enseñe o el libro donde están escritas, para que leyendo e preguntando sepa»[16].

Entendida esta nueva espiritualidad como un arte, cumple pues que tenga maestro que enseñe los principios del arte. Todo el Tratado octavo del *Tercer Abecedario Espiritual* trata precisamente de ello, y leemos:

> «El que sabe subir en alto por el vuelo de la contemplación y pone en las alturas el nido de su recogimiento, no es razón que olvide los que acá en lo bajo quedamos, sino que nos provoque a volar; pues tenemos para ello habilidad y deseo, razón es que extienda sobre nos sus alas, mostrándonos las maneras que él tiene en el volar, e si no bastare una vez, sea muchas; porque los muy nuevos deben ser muy informados, mayormente para tan alto vuelo como es el del recogimiento, donde acaese subir tanto que se pierde el contemplativo aún a sí mismo de vista»[17].

En la generación siguiente diría San Juan de la Cruz:

> «Tanto volar me convino que de vista me perdiese»[18],

es la primera característica del pájaro solitario,

> «que se va a lo más alto»[19].

Y es que, como escribe, Antonio de Molina,

> «en las meditaciones que ellos dejaron escritas, aprende, el que las lee, ha hacer por sí mismos otras semejantes»[20].

Con la aparición en 1500 del *Carro de dos vidas*, de Gómez García, y el *Exercitatorio de la vida espiritual*, de García de Cisneros, se inicia un período creativo que dará una serie de obras espirituales que, curiosamente, casi todas llevarán en sus títulos palabras tan significativas de su condición paradigmática como: guía, espejo, gobierno, vía, arte, escalera, ejercicio. Como es sabido, la primera gran hornada editorial de la nueva espiritualidad fue por iniciativa de Cisneros, consciente de la importancia que el libro podía tener en su plan de reforma religiosa, marcada igualmente por la devotio moderna. Su biógrafo Quintanilla escribe al respecto:

> «Hizo nuestro venerable Cardenal imprimir a su costa y divulgar, parte en latín y parte traducidos a nuestra lengua castellana, algunos libros de piedad y devoción... para alentar el espíritu de oración, y los respartió por todos los conventos de monjas para que se leyesen en el coro y en el refectorio... para ocupar a los fieles en la lección de libros espirituales que no había manera en España ni estaban en lengua que todos los pudiesen gozar»[21].

Las ediciones cisnerianas, en romance y en buena parte pensadas para monjas, tienen un fuerte contenido femenino. Se traduce el *Libro de la bienaventurada Ángela de Fulginio*, la *Vida de Santa Catalina de Sena*, con sus *Epístolas y Oraciones*. Se traduce igualmente a Juana de Orbieto y Margarita de Castello. Pero con todo ello van saliendo romanceados grandes clásicos bajomedievales que nutren a los primeros espirituales de la Modernidad: *Tratado de la vida espiritual*, de San Vicente Ferrer; la *Escala espiritual*, de Juan Clímaco, o *Libro que trata de la escalera espiritual por donde han de subir al estado de perfección*.

En 1502 aparece la traducción de una de las obras más decisivas en la formación de la moderna espiritualidad: la *Vida de Cristo*, del cartujo Ludolfo de Sajonia, más conocido por el Cartujano. En 1500 la *Instrucción de la vida cristiana*, obra que conocemos por referencias indirectas y por citarla Nicolás Antonio, pero de la que hoy no se conoce ningún ejemplar. Ya antes de 1500 aparecen varias ediciones de otra obra capital, el *Contemptus Mundi*, de Kempis, aunque algunas ediciones lo atribuyeran a Juan Gerson. Para calibrar la importancia de esta obra baste recordar que se conocen 85 ediciones incunables y 200 ediciones más a lo largo del siglo XVI en toda Europa. En 1514 se traduce una obra que podíamos catalogar de piedra fundacional de la mística moderna, el *Sol de contemplativos*,

de Hugo de Balma, del siglo XIII; de ella ha dicho Melquíades Andrés que es para la mística española lo que la *Summa Teológica* para la teología dogmática[22].

Partiendo pues de estas primeras traducciones, se irá fraguando una literatura espiritual hispánica, con autores como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma, Juan de Ávila, que forman la primera generación y serán maestros, entre otros, de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Precisamente las lecturas de Santa Teresa, puestas en claro por Morel-Fatio y Etchegoyen[23], nos suministran un buen ejemplo de lo que podía contener una buena biblioteca espiritual a mediados del siglo XVI:

-*Vitae Patrum*, o *Vida de los padres del Yermo*, de San Jerónimo, con primera edición en 1490.

-*Leyendas áureas*, como la de Jacobo de Varazzo o la de Pedro de Vega, de 1521.

-Las *Epístolas* de San Jerónimo, de 1520.

-Los *Morales*, de Gregorio Magno.

-*Confesiones* de San Agustín, de 1515.

-*Imitación de Cristo* de Kempis, en edición de 1536.

-*Vita Christi* del Cartuxano, de 1502-1503.

-El *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, de 1527.

-La *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo, con segunda reedición en 1538.

-El *Audi Filia* de Juan de Ávila, de 1556, que se transparenta en el *Camino de Perfección*.

-Fray Luis de Granada y Pedro de Alcántara.

Sin esta literatura en romance los escritos teresianos y la propia espiritualidad de Santa Teresa hubieran sido muy diferentes. Ella sabe lo que estos libros han supuesto en su formación espiritual y por ello, cuando en 1568 redacte las *Constituciones* para descalzos y descalzas, establece en el capítulo primero:

> «Tenga cuenta la priora (o padre prior) con que haya buenos libros, en especial cartuxanos, Contemptus Mundi, Oratorio de Religiosos, los de fray Luis de Granada y de fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma como el comer para el cuerpo»[24].

Nótese la gran prudencia de Santa Teresa en sus recomendaciones literarias. Faltan las grandes obras de específica naturaleza mística. Y es que 1559 es una fecha crucial en la historia de la espiritualidad española, aparece el *Índice* del inquisidor Valdés, que cargaba de forma especial contra los libros de esas características y más aún si están en romance. Hay en todo ello

una clara intención de frenar la difusión de la nueva espiritualidad, especialmente entre los laicos. La cuestión no era nueva. Ya Francisco de Osuna criticaba la reticencia a que los laicos pudiesen tener una vida espiritual:

«Algunos, empero, hay que no sufren con igual corazón que tan delicado ejercicio se comunique a personas envueltas en pecado e dadas a los deleites carnales y entremetidas en los negocios mundanos, e dicen que mal puede pensar de Dios el que tiene la mujer al lado. Al que dijere aquesto le puedo responder que yo no escribo ni amonesto aqueste ejercicio, sino a los que guardan los mandamientos de Dios, sean quien fueren..., mas en este ejercicio no tenemos intento a ser profetas, sino amigos de Dios, lo qual pueden ser los hombres sin ser profetas, y puédenlo ser siendo casados, y aún merescer en esto mucho delante de Dios... En ninguna manera deven ser apartados de la contemplación, si la quieren seguir, antes han de ser favorescidos...; yerran en todas las auctoridades de la Escritura e dichos de los Sanctos que alegan para provar que los seglares no deven ser instituidos ni enseñados en la oración mental»[25].

La arremetida contra los autores espirituales en romance fue tal que afectó no sólo al *Catecismo* de Carranza, sino al *Audi Filia* de San Juan de Ávila, a las *Obras del cristiano* de San Francisco de Borja, a fray Luis de Granada: *Libro de la oración y meditación, Guía de pecadores* y el *Manual de oración y espirituales ejercicios.* Naturalmente se prohibe todo libro de Erasmo en romance y la mística del norte: las *Instituciones* de Tauler, la *Teología Mística* de Herp y la *Lumbre del Alma* de Juan de Cazalla.

Pero no son sólo los seglares. Al cargar sobre la literatura espiritual en lengua romance, las monjas, que no saben latín, ven reducirse drásticamente sus posibilidades. La propia Santa Teresa cuenta lo que estas prohibiciones supusieron para ella misma:

«Cuando se quitaron muchos libros que no se leyesen, yo sentí mucho... y yo no podía ya por dejarlos en latín»[26].

Así pues, en 1559 se cerraba medio siglo de apertura religiosa e intelectual auspiciado por Cisneros. En realidad es ya el espíritu de la Contrarreforma el que se cierne sobre la vida espiritual española. Es verdad que estas lecturas que ahora se prohiben, eran igualmente lecturas de cabecera de reformados, erasmistas, alumbrados, quietistas y místicos, pero estas actitudes, más o menos radicales, no son tanto un fruto de los libros, su raiz es más profunda, está en el descubrimientomoderno del individuo autónomo y libre, único e irrepetible, dueño de una potencia íntima que no tiene techo y a la que llama Dios, de ahí que grupos como estos tiendan incluso a romper, al quedárseles estrecha, la propia oración mental, buscando posibilida-

des ilimitadas en la oración no discursiva ni imaginativa ni meditativa, sólo vacar en Dios, adorcemeciendo las potencias cognoscitivas.

A mi modo de ver, lo que está en juego no es el enfrentamiento entre dos formas de oración, sino entre las dos grandes corrientes de la teología cristiana, y que ya venían enfrentadas desde el siglo IV: de un lado la teología afirmativa, especulativa y racionalista, que alcanza su mejor definición con la Escolástica; de otro, la teología apofática, negativa, defendida ya en el siglo IV por Gregorio de Nisa[27] y los padres capadocios, y en el siglo V por San Dionisio, de corte neoplatónico, y que culmina en la modernidad con San Juan de la Cruz, la noche oscura de los sentidos, el Dios escondido que escapa a la razón y a la imaginación por inefable, al que sólo se puede llegar por la unión de amor, fe y esperanza, que reemplazan a la voluntad, al entendimiento y a la memoria. Por eso escribía San Juan de la Cruz:

> «Yerran mucho algunos espirituales que, habiéndose ejercitado en llegarse a Dios por imágenes, formas y meditaciones, cual convenía a principiantes, queriéndoles Dios recoger a bienes más espirituales, interiores e invisibles... ni saben desasirse de aquellos modos palpables a que están acostumbrados... No consiste en trabajar con la imaginación, sino en reposar el alma y dejarla estar con su quietud; lo qual es más espiritual»[28].

Esto no se podía aceptar en plena Contrarreforma, y Juan de la Cruz no fue santo hasta el siglo XVIII. Sus escritos se publicaron en 1618, casi treinta años después de muerto, pero parciales, sin el *Cántico*, y con fuertes correcciones y añadidos. En realidad el problema no radicaba tanto en que los muy espirituales practicasen este tipo de oración de quietud, sino en su difusión y vulgarización a través de los libros. Un dominico, también llamado Juan de la Cruz, ve el peligro que esto puede suponer sencillamente para la dogmática católica, y escribe en 1555:

> «Porque si el hombre ocupa todo su entendimiento en unirse con Dios por contemplación y amor a su divinidad, como ellos dicen que es necesario, despide de su alma todo pensamiento y memoria y afición de cualquiera cosa criada, para emplearla toda en la pura divinidad... Temo mucho no se engañen los simples... pareciéndoles que aconsejan que ninguna memoria hagan los contemplativos de la humanidad de Cristo... y por consiguiente se vaya disminuyendo la afición y confianza que de sus misterios y de los sacramentos por él instituidos deben tener los fieles, y de todos los ritos y observancias de la Santa Iglesia»[29].

A principios del siglo XVII la literatura ascética ha ganado la partida sobre la propiamente mística, que termina agostada en un clima de recelos,

sospechas y prohibiciones, y finalmente por la Contrarreforma. A partir de aquí se produce toda una inflación de la literatura espiritual. Los géneros seguirán siendo los mismos, y los títulos similares, pero los contenidos cambian sustancialmente. Nunca había aparecido con tanta profusión la palabra mística en los títulos, sin embargo, como ha dicho Melquíades Andrés,

> «se ha pasado de los libros de mística experiencial a los de mística libraria, de la vida al concepto, de la vivencia a la asignatura, de la creación a la repetición»[30].

Es decir, la vivencia religiosa como creación libre y voluntarista ha concluido. Frente a la noche oscura de la fe desnuda, frente al no entorpecer la unión del alma con Dios mediante imágenes e imaginaciones, se impone una meditación brutalmente realista, emocional, sensible y conductista, que se desarrollará más aún a partir de 1615, cuando se publiquen en romance los *Ejercicios Espirituales* ignacianos, que aportan algo tan peculiar de la espiritualidad barroca como es el punto de vista y la composición del lugar en la meditación.

Basten dos textos para apreciar cómo la meditación sobre la muerte ha evolucionado hacia un radical y demoledor realismo. En 1556 fray Luis de Granada escribe:

> «Día vendrá... en el cual tú mismo, que estás agora leyendo esta escritura sano y bueno... te has de ver en una cama, con una vela en la mano, esperando el golpe de la muerte y la sentencia contra todo el humano linaje. Allí se te representará luego... el agonía de la muerte, el término de la vida, el horror de la sepultura, la muerte del cuerpo»[31].

En 1603 Alonso de Vascones no puede ser más demoledor cuando propone meditar lo mismo, pero de esta manera:

> «Sed vos propio testigo... si os consideráis vehemente en aquel trance terrible... turbados los sentidos, los ojos quebrados, la nariz afilada, los labios fríos, el rostro pálido, el anhélito acabado, las manos yertas, y los pies helados.
>
> Unos le atormentan con que coma, haciéndole dar mil arcadas a cada bocado, otros con sed, dexándole secar las entrañas... crecen las angustias y congojas, y sudores y trasudores; no cabe en la cama, arroja la ropa y cúbresele la lengua de sarro»[32].

Este tipo de meditación de desmesurado realismo imaginativo terminó por saturar la vida religiosa, dando lugar a la moda del arrobamiento. A

fuerza de leer y pensar en lo mismo durante meses, se termina viendo lo que se quiere ver. Santa Teresa ya vio el peligro:

> «Algunas sé que se estaban siete u ocho horas... y todo les parecía era arrobamiento... y así, poco a poco, se podían morir o tornar tontas si no procuran remedio»[33].

Solución:

> «Cuando uno viere que se le pone en la imaginación un misterio de la Pasión o la Gloria... y que está muchos días que aunque quiere no puede pensar en otra cosa, ni quitar de estar embebida en aquello, entienda que le conviene distraerse como pudiese»[34].

Para comprender la exaltación emocional que a lo largo del siglo XVII se va viviendo en la religiosidad hay que tener en cuenta, además, los caracteres de un tercer género de literatura espiritual que ocupa buena parte de estas bibliotecas: las vidas de santos[35]. Se trata de un género típicamente barroco, y tiene poco que ver con los pasionarios medievales o los *Flos Sanctorum* del siglo XV o del XVI, que no eran más que repertorios o colecciones. La hagiografía barroca tiene carácter individual, y su ascenso editorial empieza de forma decidida en el decenio 1580-1589, un alza en talud que alcanza su máxima cota en 1629, viene un reflujo relativo y continúa manteniéndose hasta el siglo XVIII. Si analizamos el repertorio hagiográfico de Nicolás Antonio en el siglo XVII observamos que justo el 50% de estas obras no tratan de santos canonizados, sino de personas muertas en opinión de santidad recientemente, con una intención clara: crear el necesario clima de opinión pública para que se abra un proceso de beatificación. Las vidas que se escriben son portentosas, instaladas permanentemente en el milagro, pues la hagiografía de santos canonizados había ya difundido ese modelo.

Pues bien, esta literatura lo será de cabecera en los conventos femeninos. Una literatura sobre la que después dirá el padre Feijóo:

> «las muchas fábulas que se hallan en las vidas de Santos».

Esto resultó esencial para el desquiciamiento de la vivencia religiosa. Es una de las lecturas básicas, el pasto espiritual que estimula la devoción, convirtiéndose en paradigma. Pero paradigma inalcanzable, porque no es real. No parte de la realidad, como experiencia vivida, para retornar a ella como norma o ejemplo capaz de ser imitado, sino que es ilusión literaria, construcción artificial inimitable; por ello, quien corre tras estos modelos

se aboca al vacío, al desengaño, o bien salta a la ilusión, descomponiendo la realidad para alcanzar un vivir literario.

Tal como D. Quijote, muchas monjas intentaron dar sentido a la clausura asumiendo las historias portentosas que se les ofrecen como modelos. Como ha escrito Maravall:

> «Si no hubiera gigantes, castillos, caballeros, princesas, ¿qué sentido tendrían tantos hechos que cuentan las historias?»[36].

No me refería sólo a la cronología cuando afirmaba que la hagiografía es un género típicamente barroco. Lo esencial es que también incorpora la técnica del punto de vista de la meditación realista, añadiendo incluso elementos tan barrocos como la autobiografía, el monólogo y la teatralidad.

De aquí resulta que la presencia constante del santo en escena, hablando en primera persona, fuerza inevitablemente al lector a engolfarse en las vivencias espirituales del protagonista. El lector penetra con él en la intimidad de su celda, ve sus más profundos pensamientos, siente como propios el desgarro de sus maceraciones y penitencas, medita con él la humanidad de Cristo, asiste de su mano a las más terroríficas visiones del infierno y purgatorio, a los ataques del Demonio y a las más extraordinarias visiones divinas y apoteosis. Todo ello contado como si estuviese dirigido a sólo ese lector individual que en ese momento tiene el libro ante los ojos. Esta forma de narrar, directa, implica al lector, le embauca vinculándole, con complicidad, a la figura que pretende aleccionarle. De igual forma que D. Quijote va de encanto en encanto abriendo la realidad, en las vidas de santos no habrá página sin portentos o, al menos, sin una constante interpretación sobrenatural de lo cotidiano, que termina por subvertir la conciencia de realidad del que lee, transformando la cosa leida en realidad cuasi palpable.

Al final de ese camino no aguarda la visión beatífica en la armonía, sino una frustación dolorosa y extravagante, que llevará a la monja a realidades si no beatíficas sí anonadantes. Ya en 1632, fray Jorge de San José escribía:

> «Algunas leyendo las grandes penitencias de los Santos, los excesos mentales y arrobos de los contemplativos... vanse tras de lo que se ve en los Santos»[37].

Julio Caro Baroja, conocedor excepcional de esta literatura, escribió:

> «Muchas personas quedaron como hipnotizadas ante las personalidades que se habían dado entonces, y no pensaron en otra cosa sino en imitarlas... bajo presión de confesores y directores espirituales, escribieron autobiografías, relaciones de visiones, profecías..., etc. Mujeres que vivieron en una especie de

soliloquio y que según lo que su cabeza y sus nervios resistían llegaban a situaciones muy distintas»[38].

Hemos pasado de aquella espiritualidad que era una creación personal basada en la propia experiencia, capaz de crear sus propios caminos y vías, a una religiosidad de imitación, del arte a la asignatura. En 1632, el ya citado fray Jorge de San José ve claro el problema:

«Pierde el camino mucha parte de la gente que trata de las cosas del espíritu; y es esto en estos nuestros tiempos más peligroso que en los pasados: porque como tenemos aora más cosas de estas escritas, anda el lenguaje del espíritu más generalmente, quiere nuestro Señor que no esté mucho en la lengua y poco en la experiencia»[39].

La literatura espiritual de los siglos XVII y XVIII casi no se nutre de experiencia, se nutre de libros, de las experiencias de otros una vez revisadas. El citado Antonio de Molina, cuando en 1615 publica sus *Ejercicios Espirituales*, señala:

«De esta materia havía escritos más libros que de ninguna otra,... me pareció que esta misma abundancia y variedad de libros hace embarazo y causa confusión... y así consideré que sería de mucho provecho leer todos los libros que tratan de esta materia, y sacar de ellos una suma, o compendio, que tenga toda la doctrina necesaria y suficiente... Me ha costado trabajo y tiempo hacer elección de la doctrina más importante y substancial»[40].

Es una espiritualidad manierista, que no se nutre del natural y la experiencia. A principios del siglo XVIII el padre Arbiol publica *La religiosa instruida*[41], uno de los muchos espejos de religiosas, y aquí observamos cómo se ha consolidado definitivamente el cambio. Ya no aconseja, ni cita, aquellos libros que en el siglo XVI habían revolucionado el arte de la oración. Aconseja un libro propio, que lleva el significativo título de *Desengaños místicos*, en el que sigue a Sor María de la Antigua. Aconseja igualmente los *Ejercicios espirituales* y la *Mística ciudad de Dios* de María Jesús de Ágreda. Es decir, obras que son fruto del viraje espiritual del siglo XVII.

El tipo de vida espiritual que crea y recrea esta literatura sólo podemos conocerlo mediante las autobiografías espirituales que escribieron muchas monjas. Hoy, uno de nuestros grandes retos investigadores es precisamente localizar el mayor número posible de estos escritos en las bibliotecas conventuales, o en los archivos, pues la mayoría no fueron publicados. Las obras que servirán de modelo a este género no son precisamente las de Santa Teresa, enemiga mortal de exageraciones y desequilibrios, sino aque-

llas donde se escribe lo que la monja quiere leer precisamente por su maximalismo emocional y portentoso.

Es ahora, en el siglo XVII, cuando lo que había sido nueva espiritualidad en el XVI queda depurada, o mejor desnaturalizada de sus elementos más genuinos y más inquietantes para la Contrarreforma; alejadas o muy marginadas ya las corrientes místicas de oración mental no discursiva, es ahora pues cuando con estas seguridades y garantías se empieza a introducir la oración mental en las constituciones monásticas, naturalmente mental imaginativa y meditativa. Por ejemplo, las clarisas y demás ramas franciscanas no incorporan la oración mental obligatoria hasta las constituciones de 1639: un tipo de oración metódica y sumamente restrictiva, los libros serán auténticos manuales donde se les dice lo que han de meditar y cómo, es más, normalmente los libros incorporan ya la propia meditación, la monja no tiene más que leerla, sin aportación personal, es sólo leer. Este espectacular viraje se refleja en las bibliotecas, desaparecen los grandes espirituales de la centuria anterior, si es que alguna vez estuvieron, salvo Santa Teresa, que era inevitable por su santidad, pero aún así suelen ser ediciones muy tardías. En cuanto a San Juan de la Cruz, su presencia será aún más tardía, hasta que sea santo en el siglo XVIII.

Desde mediados del siglo XVII los géneros y los contenidos quedan férreamente establecidos, petrificados en un tipo de literatura frecuentemente pueril y cursi, sucedáneos con pretensiones de alta espiritualidad, con lo cual tendríamos ya los elementos fundamentales de la estética kitsch, y esto se alargará ya, sin solución de continuidad, hasta el siglo XIX.

Notas

1 Alphonse Dupront: «La religión: Antropología religiosa», en *Hacer la Historia*, vol. II, Barcelona, 1985. Pág. 112.

2 Santa Teresa de Jesús: Moradas primeras, cap 1.

3 Santa Teresa de Jesús: *Libro de la vida*, cap. 11-6.

4 *Ibidem*, 12-4

5 Fray Juan de los Ángeles: *Consideraciones sobre el Cantar de los Cantares*. «Al lector». Madrid, 1917. Pág. 5.

6 *Procesos de beatificación y canonización de San Juan de la Cruz*, Vol. IV. Proceso de Baeza (1628), declaración de Simón de la Concepción, Trinitario Descalzo. Burgos, 1992. Pág. 420.

7 Bernabé de Palma: *Vía Spíritus*, cap. 18, fols. 26-27. Salamanca, 1541.

8 Francisco de Osuna: *Tercer Abecedario Espiritual*, Terciodécimo Tractado, cap. III. Madrid, 1917. Pág. 465.

9 Erasmo: *Enchiridion*, cap. 2, fols. 10-11. C.S.I.C., Madrid, 1971. Pág. 128.

10 Francisco de Osuna: *Op. Cit.*, pág. 464.
11 Ibid. Duodécimo Tractado, cap. I, pág. 452.
12 Ibid.
13 Antonio de Molina: *Exercicios espirituales*, Tratado II, cap. II. Reedición de Barcelona, 1776. Pág. 129.
14 Ibidem, pág. 130.
15 San Juan de la Cruz: *Llama*, 3; 30 y 31.
16 Francisco de Osuna: Op. Cit., Quinto Tractado, cap. III, pág. 371-372.
17 Ibid. Octavo Tractado, cap. I, pág. 400.
18 San Juan de la Cruz: *Coplas a lo divino.* Madrid, 1993. Pág. 85.
19 San Juan de la Cruz: *Dichos de luz y amor*, 120. En *Obras Completas*, pág. 106: «Las condiciones del pájaro solitario son cinco. La primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente».
20 Antonio de Molina, Op. Cit., pág. 131.
21 Véase Pedro Sáiz Rodríguez: *La siembra mística del Cardenal Cisneros.* Madrid, 1979. Pág. 43.
22 Melquíades Andrés: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700).* Madrid, 1975. Págs. 55 y 70.
23 Véase Víctor García de la Concha: *El arte literario de Santa Teresa*, especialmente el cap. 2, págs. 47 a 90. Barcelona, 1978.
24 Santa Teresa de Jesús: *Constituciones*, I, 13. En *Obras Completas.* Madrid, 1982. Pág. 636.
25 Francisco de Osuna, Op. Cit., Octavo Tractado, cap.I, pág. 401.
26 Santa Teresa de Jesús: *Libro de la vida*, 26-6. En Op. Cit., pág. 117.
27 Gregorio de Nisa: *Sobre la vida de Moisés*, Madrid, 1993. Págs. 90 y 91: «Quien quiera aproximarse a Dios debe apartarse de todo lo visible y como quien está sobre la cima de un monte, levantando su mente hacia lo invisible e incomprensible, creer que la divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia (...) y dejar sin investigar, como algo inaccesible, cómo es, cuán grande sea, dónde esta, cuál es su origen».
28 San Juan de la Cruz: *Subida al Monte Carmelo*, libro II, cap. 12, 6. En Op. Cit., pág. 243.
29 Juan de la Cruz, O.P.: *Diálogos sobre la necesidad y obligación y provechos de la oración.* Salamanca, 1555. Edición de la B.A.C., pág. 228.
30 Melquíades Andrés: Op. Cit., pág. 51.
31 Fray Luis de Granada: *Guía de pecadores*, libro I, cap. II. Madrid, 1966. Pág. 19.
32 Alonso de Vascones: *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes.* Sevilla, 1720 [1ª edición de 1603]. Tercera parte: «*Estímulo y despertador del alma dormida*», cap. II, págs. 214-216.
33 Santa Teresa de Jesús: *Fundaciones*, 6-2.
34 Ibidem, 6-7.
35 Con más amplitud, véase mi libro *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988. Págs. 359 a 453, referidas a la hagiografía barroca.
36 José Antonio Maravall: *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago de Compostela, 1976. Cap. V: «La transmutación de la realidad», págs. 149-167.

37 Fray Jorge de San José: *Vuelo del espíritu, y escala de la perfección y oración.* Sevilla, 1632, pág. 6.

38 Julio Caro Baroja: *Las formas complejas de la vida religiosa. Siglos XVI-XVII.* Madrid, 1978. Pág. 87.

39 Fray Jorge de San José: Op. Cit., pág. 6.

40 Antonio de Molina: Op. Cit. Prólogo del autor.

41 Especialmente el libro III. 1ª Edición, Zaragoza, 1717.

religión, misticismo y mujer

Margarita Mª Pintos de Cea-Naharro
Teóloga

La mística es una experiencia de UNIÓN con la divinidad (el dios o la diosa). Así fue como en el s. XVII, en el debate del cristianismo sobre formas de religiosidad racionales y afectivas quedó definida la mística.

Para las mujeres es la irrupción del Dios/a en su vida cotidiana lo que las convierte en místicas. El lenguaje que usan es el amoroso, porque es su cuerpo sexuado el sujeto de la experiencia mística. Suelen ser líderes de movimientos proféticos que buscan un cambio social y político.

La Teología Feminista hace una nueva interpretación de las experiencias de estas mujeres en su camino de unión con la divinidad, llamando la atención sobre la construcción social de género que hace la sociedad patriarcal. Este paradigma define los papeles de mujeres y hombres y las relaciones entre ambos internalizándolos como su verdadera identidad.

La espiritualidad patriarcal refuerza estos patrones de género y pone en el centro un concepto de poder como dominación que demanda sumisión. La última manifestación de este poder de dominación es el Dios patriarcal.

Un proceso liberador feminista significa por tanto una ruptura con este modelo de relaciones de poder y con este modelo de Dios. A partir de estas rupturas cuestionamos las normas que demandan de nosotras culpa y vergüenza y aparecen nuestras resistencias y rebeldías como fuentes de vida y salud.

Pero las experiencias místicas de las mujeres tienen sus luces y sus sombras porque el itinerario de las rupturas para encontrarnos con nosotras mismas y con la divinidad no es siempre lineal y de avance.

Siguiendo a las grandes místicas podemos encontrar tres jalones en este itinerario:

1. Ascesis: educación hacia el interior de nuestro ser de mujer en un contexto determinado.

2. Iluminación: transformación en la percepción de una misma, de los

demás, de todo lo que vive. La luz y la sombra acompañan este nuevo conocimiento.

Las místicas viven en esta continua paradoja de luz/tinieblas, presencia/ausencia, vida/muerte, dolor/gozo, vacío/plenitud, soledad/compañía, fuego/agua, libertad/prisión... (*Cantar de los Cantares.*)

3. Unión: cuando yo, tú, el cosmos son imprescindibles para vivir, la mística se convierte en una práctica solidaria y respetuosa que alienta valores como la «com-pasión» (sentir-con), la armonía... El amor o compasión se expresa teniendo entrañas de misericordia, donde las personas se sienten queridas como son, no por lo que son. La armonía nos aumenta la capacidad para poder vivir con los conflictos y a pesar de ellos.

Este viaje de interiorización o itinerario místico nos puede llevar a encontrar una nueva salud «entre» y «con» todos los seres vivos, así como a la integración de los dualismos.

Desde esta experiencia surgen fuentes escritas de elaboración propia de las mujeres como tratados religiosos, cartas, autobiografía, biografías... que nos permiten descubrir cómo han vivido este proceso nuestras antepasadas.

Hagamos algunas calas:

En el cristianismo primitivo *l@s* excluidas por la sociedad patriarcal adquirieron en las primeras comunidades un estatuto de igualdad que les permitió ser ellas mismas liderando grupos y movimientos liberadores y proféticos. Ellas eran la mediación con la divinidad.

Ya en el siglo IV la alianza del cristianismo con el patriarcado les negó el Logos para poder elaborar su pensamiento y experiencias teológicas, reduciendo a la mayoría de las mujeres a una posición de sometimiento porque el «hombre fue creado primero». Aparece el «servicio subordinado» como el papel fundamental de las mujeres en la iglesia.

1. De mediadoras a servidoras

Durante el Medioevo los grandes debates sobre la sexualidad hicieron sentir a muchas mujeres culpables: el objetivo era poder controlar su comportamiento.

La identidad de las mujeres se centra en un «ser para otros». Sus virtudes son la renuncia, el servicio, el cuidado... En definitiva la entrega de su subjetividad, de su cuerpo, de su afecto, de su trabajo, de sus bienes y recursos, etc.

El poder, el saber y la razón quedan en manos del poder patriarcal que dicta las prohibiciones y los deberes.

En este contexto surgen Monasterios como espacios de libertad para algunas mujeres. En ellos se llevan a cabo tareas intelectuales y encontraron

en la figura de María el inicio de una genealogía femenina. La práctica de la caridad para el perdón de los pecados y ganar la vida eterna fue la actividad que los clérigos impusieron a las mujeres que querían alcanzar estas metas.

Las beatas en Castilla y las beguinas en Aragón crearon espacios domésticos sin lazos de sangre y sin autoridad masculina para encontrar un camino de unión con la divinidad sin la mediación de la clerecía.

En el contexto de la Reforma proliferan las iluminadas, las místicas, las descalzas que quieren andar el camino de la vida iluminando los obstáculos que les impedían la unión con la divinidad.

-Muchas ejercen un liderazgo espiritual, no sólo con otras mujeres, sino con clérigos y con reyes (M. Jesús de Ágreda).

-Otras recuperaron el aspecto profético y contemplativo del cristianismo primitivo y elaboraron modelos de oración para hombres y mujeres (Teresa de Ávila).

-Crearon nuevas imágenes de la divinidad, centrándose en sus aspectos femeninos; proclamaron a la Madre como la segunda persona de la Trinidad representando «la profundidad de la sabiduría» (Juliana de Norwich).

-Denunciaron la corrupción de la jerarquía eclesiástica y trabajaron para purificar las órdenes existentes (Catalina de Siena).

-Algunas fueron obedientes a la Iglesia, no reclamaron poder para ellas y aceptaron un guía masculino, mientras que otras reclamaron su derecho absoluto a definir y a controlar el acceso a Dios (Margarita Perote, quemada en la hoguera) o cuestionaron la validez de los sacramentos (María Cazalla).

-Defendieron la encarnación de Dios en una mujer, como Maifreda que afirmaba de Guillerma: «Guillerma es Dios». Para ella era la encarnación femenina de Dios, y quería recuperar su cuerpo de mujer como presencia de la divinidad.

-Cuando las órdenes religiosas empiezan sus fundaciones de educación, sanidad, etc... ejerciendo una función de suplencia del estado, la espiritualidad está condicionada por el ejercicio de sus trabajos y vuelve a aparecer el dualismo alma/cuerpo. Éste es el principio del mal por eso hay que ocultarlo, callarlo o castigarlo. La ascesis física y moral de las órdenes contemplativas y también activas, lleva hasta la muerte de ese «otro» (cuerpo) que impide la unión con Dios. Morir jóvenes el sueño de muchas piadosas mujeres. La solo alimentación con la Eucaristía lleva a la anorexia de muchas místicas de esta época. El modelo o paradigma de esta espiritualidad es Teresita de Lisieux o mejor la que aparece en sus escritos muchos de ellos llenos de interpolaciones.

Ya en nuestra época la experiencia mística se manifiesta a través de dos mediaciones no excluyentes: la sensibilidad-solidaridad con *l@s* marginados y el encuentro triangular mujer-cosmos-diosa.

Simone Weil, mística compasiva que renuncia a su situación familiar y profesional acomodada y vive en su propia carne las condiciones infrahumanas de la clase obrera, trabajando manualmente, sería un ejemplo de alguien que utiliza la primera mediación.

La teología feminista plantea el «Ecofeminismo» como un nuevo lugar desde dónde recuperar la experiencia mística.

Actualmente el ecofeminismo surge como una crítica con respecto a la modernidad y desafía la estructura patriarcal subyacente en el cristianismo. Cuestiona una teología que ve a Dios por encima de todas las cosas y propone una nueva relación con la tierra y con el cosmos considerándolo parte de nuestro mismo cuerpo.

Tiene una doble finalidad:

-Un compromiso con *l@s* oprimidos quienes desde el mismo momento de nacer están «de facto» *excluíd@s* de la posibilidad de vivir una vida plena a causa de su situación económica.

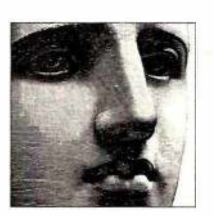
-Poner fin al patriarcado en todas sus formas de dominación.

El ecofeminismo tiene también una intuición: vivimos en el Misterio. Éste no es un ser, ni una persona. La vida, como medio divino, es una realidad sagrada individual y colectiva que precisa ser amada, respetada y preservada.

V

MARY DOUGLAS

ANTROPOLOGÍA Y GÉNERO



Universos simbólicos y estilos de pensar: contextos y significados de la obra de Mary Douglas

Carmen Mozo González
Profesora Asociada del Departamento de Antropología.
Universidad de Sevilla.

En el marco del Seminario «Pensadoras del siglo XX», Mary Douglas aparece entre las autoras seleccionadas por su especial relevancia y por sus contribuciones al saber antropológico. Sin embargo, y cuando aludo en el título de mi ponencia a los contextos y significados de su obra, lo hago para explicar por qué Mary Douglas no figura entre los grandes pensadores de la historia de la teoría antropológica (y la utilización del masculino plural, en este caso, no lleva implícita la ambigüedad que comporta el uso de los géneros gramaticales en nuestra lengua).

Y es que abordar el trabajo de preparación del presente texto, supuso descubrir la escasa relevancia que se concedía a la obra de Mary Douglas en aquellos materiales bibliográficos en los que sería razonable encontrar sendas referencias a la autora. Esta constatación modificó mi planteamiento inicial dirigiéndolo hacia una opción que, en principio, había descartado: dedicar una parte de estas páginas a presentarla. Dado que está poco glosada, dada la inexistencia de biografías y dada la relativa ausencia de referencias a su obra, creo que esta introducción no sólo está justificada sino que es, además, necesaria.

Reflexionar sobre el escaso reconocimiento de la obra de Mary Douglas, a la luz de la magnitud y complejidad de su producción, nos conduce a plantear el problema del androcentrismo en Antropología, problema vigente en la actualidad en mucha mayor medida de la que estamos dispuestos a reconocer.

Si bien toda elección supone incurrir en omisiones, me ha parecido esta una buena vía para plantear un primer acercamiento a la figura y la obra de Mary Douglas. El presente texto, por tanto, se estructura en torno a tres grandes apartados. El primero se ocupa de presentar la trayectoria de la autora; el segundo, reflexiona sobre el grado de reconocimiento de su

producción con relación al problema de la autoridad intelectual; y, el tercero, y último, analiza las posibilidades que, desde un enfoque no interesado teóricamente por este tipo de cuestiones, podría ofrecer la obra de Mary Douglas para una Antropología de los Géneros.

1. Contextos y significados de la obra de Mary Douglas

1.1 Trayectoria profesional de la autora

Mary Douglas nace en San Remo (Italia) en 1921. Estudia Filosofía y Ciencias Políticas y Económicas en la Universidad de Oxford, bajo la dirección de destacadas figuras de la Antropología Social Británica y, a lo largo de toda su trayectoria, se va a interesar por el análisis del control social de la cognición.

En su producción, es destacable la influencia de Durkheim y Mauss. Douglas va estar preocupada por el ordenamiento de la vida colectiva, por las formas en que se establece el consenso social o, dicho en términos más durkheimianos, por la solidaridad comunal.

Para ella, es la experiencia compartida por la sociedad la que estructura la conciencia del individuo ajustándola a la de la colectividad. Como Durkheim, sostiene que todo sistema de clasificaciones se establece por medio de relaciones sociales, y que dicho sistema simbólico condiciona la percepción individual. Son los sistemas de clasificación los que dan significado a los símbolos concretos. El análisis de la desviación, la suciedad, la corrupción, la contaminación, en definitiva, de las anomalías, tiene interés en tanto que revela sistemas y reglas de clasificación.

Bernstein, sociólogo cuyas ideas se derivan de Durkheim y de Sapir, le proporciona un marco de análisis útil para incorporar al estudio de las formas rituales. Si Bernstein estaba preocupado por las formas en las que los sistemas lingüísticos transforman la experiencia del hablante, en la medida en que el ritual constituye una forma de comunicación, podemos comprender mejor los comportamientos religiosos si analizamos las formas rituales al igual que las formas lingüísticas: como transmisores de cultura que se originan en las relaciones sociales y que, a través de un proceso de selección, ejercen un control restrictivo sobre la conducta social.

Mary Douglas conjuga en su obra el estructural-funcionalismo de la Antropología Social Británica que, como ella misma afirma en *Pureza y Peligro*, «causó impacto en mí mediante el análisis que hizo Evans-Pritchard del sistema político de los nuer» (1991: XXIV) con el estructuralismo de Lévi-Strauss, si bien mantendrá una postura sumamente crítica con este

último a lo largo de toda su trayectoria. Acepta que toda experiencia es recibida en forma estructurada, y que esa estructuración se produce a menudo a través de un sistema de pares opuestos. Sin embargo, difiere de la afirmación de que la naturaleza de esos pares opuestos sea una consecuencia de la estructura del intelecto humano. Para ella, la respuesta está en la naturaleza de los grupos sociales. En este sentido, Mary Douglas plantea una utilización refinada de la técnica de Lévi-Strauss, relacionando el análisis estructural de los símbolos con la estructura de roles. Para Douglas, la crítica a Lévi-Strauss radica en su imposibilidad para explicar las variantes culturales de los sistemas simbólicos:

> «A su análisis del simbolismo le falta un ingrediente esencial. Carece de hipótesis. Sus predicciones son inexpugnables, absoluta y totalmente irrefutables. Dado los materiales para el análisis (un campo cultural limitado) y dadas las técnicas de análisis (selección de parejas de elementos opuestos) no hay posibilidad de que un investigador se disponga a estudiar las estructuras subyacentes a la conducta simbólica y salga de su empeño con las manos vacías. Por fuerza tiene que conseguir su propósito porque utiliza la herramienta apropiada para descubrir estructuras y porque la hipótesis general no exige de él más que descubrirlas. No se le pide que relacione estructuras simbólicas con variantes sociales. Inevitablemente deducirá de su investigación una serie de oposiciones estructuradas que se fundirán finalmente con la dicotomía general de cultura y naturaleza. Lévi-Strauss nos ha proporcionado una técnica. Nuestra tarea consiste en adaptarla a nuestros fines. Para que pueda sernos útil, el análisis estructural de los símbolos tiene que estar en relación de algún modo con una hipótesis acerca de la estructura de roles» (1978-91).

Mary Douglas se va a centrar, más que en analizar las pautas de relación entre los símbolos, en entender qué significados específicos están ocultos en dichas pautas. La crítica a Lévi-Strauss será continua a lo largo de su producción.

Una aproximación a la trayectoria seguida por Mary Douglas hace necesario entender el contexto académico en el que se inició su carrera profesional, ya que éste va a condicionar, en buena parte, el desarrollo de la misma.

Muy brevemente, y para situarnos, la Antropología Social Británica es una escuela de pensamiento iniciada a comienzo de la década de los veinte por los antropólogos Malinowski (1884-1942) y Radcliffe-Brown (1881-1955) en la que, desde sus inicios, la influencia de la obra del sociólogo francés Durkheim (1858-1917) es notable. Tras su periodo de docencia en Londres, Malinowski marcha a Estados Unidos en 1938, donde queda retenido tras el inicio de la II Guerra Mundial y muere en 1942. Mientras

tanto, y un año antes de que Malinowski partiese a EEUU, en 1937, Radcliffe-Brown toma posesión de la primera cátedra de Antropología Social en Oxford. En su departamento trabajaban los antropólogos Evans-Pritchard (1902-1973) y Fortes (1906-1983). Juntos introducen un tipo de análisis nuevo en la antropología inglesa que se ocupa de la estructura social, esto es, del conjunto de relaciones sociales en una sociedad concebida como un todo integral. De este modo, si Malinowski había sido pionero con sus detallados estudios etnográficos en la década de los veinte, las décadas de los treinta y cuarenta se caracterizan por el cambio de predominio de Malinowski y la London School of Economics por el de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Fortes en Oxford. El trabajo de campo iniciado por el primero en Oceanía, donde los antropólogos y antropólogas encontraban culturas pequeñas, bien delimitadas y, en consecuencia, aparentemente «simples», fue sustituido por el trabajo de campo en África, con sociedades grandes, sin límites organizativos fáciles y a menudo altamente diferenciadas. En el nivel de la teoría, las investigaciones viran desde el funcionalismo inicial de Malinowski hacia posturas sociológicas estructuralistas. Finalmente, se produce un cambio temático desde el interés por la familia, la magia y las formas de subsistencia hacia la preocupación por los sistemas políticos y de parentesco (Kuper, 1973).

El nuevo interés de los antropólogos por África estuvo directamente relacionado con un cambio en la política colonial británica en este continente: a partir de la década de los treinta, Inglaterra decide intervenir de una forma más activa en las colonias. Este cambio de política tuvo consecuencias para los antropólogos que por fin dispusieron de medios para financiar investigaciones de campo prolongadas. África, de hecho, se convierte en objeto de atención prioritaria de los antropólogos ingleses hasta los años cincuenta.

Mary Douglas se incluiría en lo que los especialistas en la historia de la antropología caracterizan como la segunda generación de antropólogos sociales británicos (Kuper, 1973). Tras licenciarse en Oxford con una de las personas que más influenció su carrera, Evans-Pritchard, se doctora en 1951 con una tesis basada en investigaciones realizadas en el antiguo Congo Belga (Republica Democrática de Congo) en 1949 y 1950 entre los lele de Kasai, en el marco del ya citado interés de la Antropología Social Británica por la etnografía africana, incorporándose a la docencia ese mismo año. Es importante señalar que este va a ser su principal trabajo de campo. A partir de él, su producción posterior se desarrolla sobre los materiales etnográficos proporcionados por sus coetáneos, sobre fuentes documentales y, con posterioridad, cuando aborde el estudio de las que ella llama «sociedades industriales», en gran medida sobre materiales extraídos

de su propia capacidad de observación y reflexión acerca de la realidad que la rodea. Su método de trabajo recurre con frecuencia a la inducción, basándose en la utilización de ejemplos paradigmáticos. Sólo una comparación más sistemática de diversos materiales etnográficos permitiría corroborar la validez y el grado de acierto de sus teorías.

El periodo de su vida que Mary Douglas reside en Inglaterra y, más en concreto, desde 1951, año en que se incorpora como docente al Departamento de Antropología Social en el University College of London, hasta 1977, cuando se traslada a Estados Unidos, comprende lo que podríamos llamar la primera etapa de su obra.

En ella, sus publicaciones más destacadas son, en primer lugar, *The Lele of the Kasai,* publicada en 1963, resultado de su tesis doctoral. Recoge el trabajo de campo que realizó sobre este pueblo africano, donde estudia el papel de los animales en el simbolismo religioso. El análisis de las creencias lele en la contaminación y en la higiene la lleva a interrogarse por los procesos de clasificación más generales y por cómo estos pueden revelar conexiones entre las formas de organización religiosa y otras formas de organización social. Analiza muchas de estas cuestiones en *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de Contaminación y Tabú,* publicada en 1966, donde se detiene en las bases sociales de las creencias en la contaminación simbólica. Este pensamiento se hace más sistemático en *Símbolos naturales,* aparecido en 1970, que plantea como un ensayo de cosmología comparada en el que revisa muchos de sus planteamientos anteriores. Una constante capacidad autocrítica, actitud necesaria para una mejor y mayor productividad intelectual, es un rasgo destacable en la trayectoria de Mary Douglas.

En *Símbolos naturales* defiende la existencia de una concordancia entre la experiencia simbólica y la experiencia social: son las diferentes divisiones de la sociedad las que sirven de modelo para el sistema de clasificación, con lo cual, allí donde existan afinidades entre sistemas sociales encontraremos un «sistema natural de símbolos», esto es, «un sistema común a todas las culturas, recurrente y siempre inteligible» (1978:14). Cuanto más valor conceda un grupo a las restricciones sociales, afirma la autora, mayor valor le asignará a los símbolos relativos al control corporal, remitiéndose a la hipótesis ya expuesta en Pureza y Peligro de que la visión sobre el sistema orgánico ofrece una analogía con el sistema social.

Podríamos fijar el traslado de Mary Douglas a Estados Unidos como el momento que marca el inicio de la segunda etapa de su producción. En 1977 se establece en el país para trabajar como directora de programas culturales en la Fundación Russell Sage de Nueva York, imparte cursos en la Northwestern University of Illinois, entre 1981 y 1985 y, posteriormente, en la Universidad de Princeton como profesora visitante.

En la introducción a su obra *Risk. Acceptabily According to the Social Sciences,* escrita en 1985, declara que, en 1978, siendo Wildvasky presidente de la Fundación Russel Sage, le preguntó que

> «cómo es que la Antropología sólo hacía sus análisis culturales sobre las culturas tribales y las civilizaciones antiguas. ¿Es que nosotros estamos exentos siempre de sus hipótesis?» (1985:2).

Wildvasky estaba interesado en analizar el cambio cultural en la América contemporánea y, en concreto, las preocupaciones sociales por los peligros tecnológicos y ambientales. Como consecuencia de esta colaboración, en 1982 surge su libro *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Enviromental Dangers.* Como el propio título indica, el interés radicaba en identificar qué condiciones sociales provocan que se seleccionen unos peligros u otros, ya que «la percepción del riesgo es un proceso social». Cada sociedad construye su propia visión de la naturaleza y esta construcción influye en la elección de los peligros. En concreto, el libro examina el movimiento de protección ambiental que surgió a fines de la década de los sesenta y mediados de la de los setenta en Estados Unidos.

En el segundo prólogo a la edición española de *Pureza y Peligro,* escrito en 1991, Mary Douglas reflexiona sobre esta transformación que se opera en su obra. Plantea que la teoría de la utilización forense del peligro, esto es, la teoría de que en todas partes el universo se interpreta en términos morales y políticos y, por ello, cada sociedad tendrá una forma dominante de explicar las desgracias y buscar las responsabilidades que se usará con fines políticos[1], es una herencia intelectual de la Antropología Social Británica que estudió en Oxford en los años cuarenta y, especialmente, de los estudios de Evans-Pritchard. En aquel momento, razona la autora, existía la creencia generalizada y etnocéntrica de que sólo los «otros» pueblos, los pueblos «primitivos», hacían una utilización forense del peligro. «Nosotros», cegados por la fe en la ciencia y la tecnología, creíamos haber encontrado las causas objetivas de las desgracias y no teníamos ya esa necesidad de atribuir a algo o alguien equívoco la culpabilidad como una forma de cimentar la organización social. Resultaba imposible pensar que esas explicaciones causales, presuntamente científicas, pudieran ser manipuladas ideológicamente. El desarrollo tecnológico había introducido una diferencia radical entre las sociedades tribales y la nuestra.

De esta forma declara que, cuando se trasladó a Estados Unidos, en 1977,

> «todavía mantenía, sin gran convicción y a falta de otra alternativa, un punto de vista cargado de prejuicios étnicos» (1991:XVII).

Y es entonces cuando Wildavsky la provoca con sus preguntas:

> «¿Es que la Antropología sólo sirve para ocuparse de piezas de museo? ¿Qué utilidad tiene toda la sarta de teorías sobre la contaminación?» (1991:XVIII).

Como consecuencia de esta interpelación, Mary Douglas desarrolla una perspectiva más amplia, una teoría global de las interpretaciones del peligro aplicable tanto a nuestras sociedades como a las sociedades tribales, lo que constituye un intento de aplicar los planteamientos de Durkheim al análisis de las sociedades contemporáneas (Wuthnow et al., 1988), al demostrar que las creencias públicas son creencias rituales y religiosas y funcionan como tales, y no como explicaciones objetivas de la realidad.

Lo cierto es que a partir de finales de la década de los setenta, su interés se aparta de las culturas africanas para centrarse en las sociedades industriales, analizando fenómenos como la ya señalada percepción del riesgo tecnológico y medioambiental, el consumismo, la alimentación o las instituciones.

El primero de los temas señalados, el consumismo, se estudia con claridad en su obra *The World of Goods: An Anthropological Approach to the Theory of Consumition* (1979) escrita en colaboración. Dicha obra constituye una crítica antropológica a las teorías económicas que focalizan su interés en el individuo consumidor conceptualizado como un ente aislado. Los bienes ecônómicos forman parte de un sistema cultural global y, lo mismo que otros aspectos de la cultura, transmiten significados y tienen funciones sociales identificables. Producir y adquirir mercancías son medios para anclar el significado en la vida social.

Este tema se convierte también en el objeto de dos de los capítulos de su último libro, *Estilos de pensar* (1996). Para Douglas, el consumo no es una manifestación de decisiones individuales. Es, en el fondo, una elección sobre el tipo de sociedad en la que el individuo quiere vivir. Cada objeto consumido está manifestando esa elección, y esa elección se manifiesta, además, en confrontación con las demás formas de organización social. En esta argumentación recurre al diagrama clasificatorio presentado en *Símbolos Naturales,* en el que distingue cuatro tipos de sociedades que generan, a su vez, cuatro sistemas cosmológicos diferentes. Este diagrama se sitúa en torno a dos ejes: el sistema de clasificación que posee el individuo y que, siguiendo a Durkheim, es producto de las relaciones sociales en las que este se inserta, y el tipo de control social que el grupo ejerce sobre el individuo.

El interés de Mary Douglas por las clasificaciones simbólicas la lleva a estudiar también los tabúes alimentarios. Su obra *Food in the Social Order*

(1984) aborda la alimentación como acontecimiento social. Atiende al poder comunicativo del alimento y la comida, a su poder simbólico, entendiendo por comida no tanto los alimentos en sí sino la organización específica del hecho de comer, esto es, el consumo de alimentos en una situación estructurada. Para ella, los significados simbólicos de los alimentos pueden ser decodificados a partir de la estructura del hecho mismo de comer (Mintz, 1999). Las comidas constituyen un sistema de comunicación, un protocolo de imágenes y costumbres, que reflejan la estructura social y simbolizan las relaciones sociales, proporcionando una vía para decodificar la información social. En la actualidad, sus trabajos son considerados como una de las aportaciones teóricas fundacionales de la Antropología de la Alimentación.

Por último, la lógica de las instituciones públicas es analizada en *Cómo piensan las instituciones,* obra escrita en 1986, donde advierte sobre la necesidad de estudiar los procesos cognitivos no sólo de los individuos sino también de las instituciones. Los individuos actúan en función de compromisos institucionales previamente establecidos, en función de su mentalidad institucional.

En toda esta nueva etapa, en definitiva, el propósito de Mary Douglas es demostrar hasta qué punto las categorías del pensamiento occidental, bajo su fachada de ciencia y racionalidad, encubren formas de percepción y clasificación del mundo igualmente construidas y socialmente cimentadas. Si bien es justo señalar que esta preocupación ha estado siempre presente, desde sus inicios, en todas y cada una de las obras de la autora[2].

1.2 Sobre la falta de reconocimiento de su obra: el problema de la autoridad intelectual

La posición de Mary Douglas en el seno de la Antropología es atípica. Las escasas referencias a su obra la catalogan como antropóloga «neoestructuralista» (v. g. Kuper, 1973). Una lectura detenida de su obra sugiere que esta es una etiqueta reduccionista que no reconoce la complejidad y originalidad de su producción, con independencia de cual sea la valoración que efectuemos de sus logros o de las posibilidades de aplicación empírica de sus análisis. Opino que, desde sus inicios, Mary Douglas se sitúa en una posición original que no le es reconocida. Su obra presenta una gran singularidad desde los primeros momentos de su trayectoria.

Desde el principio, la autora discute con sus coetáneos. Desde el principio, no sólo prolonga los planteamientos de sus maestros, sino que los modifica, amplía o corrige. Desde el principio manifiesta un interés por la interdisciplinariedad y una preocupación por la aportación de la Antropo-

logía a otras ciencias sociales y a otros campos de reflexión social. Y, desde el principio, como ya hemos señalado, se interesa por entender y explicar el «nosotros» (para Douglas, las sociedades occidentales o «industriales»), que sólo desarrolla plenamente en la segunda fase de su trayectoria.

¿Cuáles fueron los factores que influyeron en un cambio cuyo germen estaba ya presente desde los inicios de su producción? Básicamente se podría afirmar que su primera época estuvo marcada por el contexto académico en el que trabajaba, la Antropología Social Británica de los años cuarenta y cincuenta y, en ese sentido, es una «mujer de su época», heredera de la mirada intelectual y del tipo de preocupaciones sociales del momento. Esto significa varias cosas. Salvo excepciones, sus coetáneos se especializaron en el estudio de los pueblos colonizados. Así, durante los años sesenta, Douglas trabaja con materiales procedentes de sociedades «tribales», básicamente con etnografía africana. Como sus coetáneos, desaprueba las formas de vida individualistas que conducen a la pérdida de rituales y de sistemas simbólicos compartidos. Le preocupa la estabilidad del sistema social, y esta preocupación se va a mantener a lo largo de toda su trayectoria.

Las investigaciones de la época no se ocuparon de la situación de las colonias en su totalidad ni pusieron en cuestión el sistema colonial. Pocas personas estudiaron a los colonos y a los administradores y, mucho menos, sus relaciones con los pueblos colonizados. Las restricciones de la situación colonial convirtieron el estudio del parentesco, de la política o de los sistemas cosmológicos de las tribus en las fortalezas de los antropólogos (Kuper, 1978:146). Douglas asume que la visión de estabilidad que los antropólogos sociales proporcionaron de las sociedades estudiadas en África tras la II Guerra Mundial es una consecuencia, no del análisis funcional, que ignoró, justificándolas, las transformaciones y desintegraciones que el régimen colonial produjo en los pueblos colonizados, sino de una realidad:

> «No es un accidente fortuito el hecho de que un análisis funcional diera como resultado en aquel momento un modelo de equilibrio de la sociedad primitiva porque el régimen colonial proporcionaba el aislamiento y protección necesarios con respecto a los efectos de la guerra y del hambre y tendía a congelar los sistemas sociales primitivos en modelos de estabilidad y refuerzo interno mutuo» (1978:83).

Durante la segunda fase de su producción, iniciada con el traslado a Estados Unidos, tanto su ambiente intelectual como social se transforman. De hecho, es a partir del momento en que abandona Oxford cuando se dedica a elaborar con mayor libertad y a reflexionar, ya sí directamente,

sobre problemas relacionados con las sociedades capitalistas: el consumismo, la ecología, el deterioro medioambiental, el antirritualismo, la proliferación de las medicinas alternativas, por poner algunos ejemplos, proponiendo modelos interpretativos que requerirían de materiales etnográficos para poder ser puestos a prueba, materiales que ella incita a recabar pero cuya elaboración no pretende asumir ni realizar. Realmente, se dedica a pensar, y es buena para pensar.

Mary Douglas demuestra así una sólida trayectoria que se manifiesta desde los primeros momentos de su obra. Elabora un peculiar «estilo de pensar», parafraseando el título de su última obra traducida al castellano, en la que utiliza herramientas conceptuales de sus maestros, hombres, y de sus coetáneos hombres, pero lo hace de una forma creativa, bien criticándolos, bien matizándolos, bien prolongando sus aportaciones.

Esta cuestión conduce directamente a plantear el problema del androcentrismo en Antropología. Para ello, es ilustrativo y conviene leer con detenimiento el siguiente párrafo de Kuper en referencia a las tres generaciones que componen la Antropología Social Británica:

> «Hasta época reciente, estas tres generaciones coexistían en la profesión. La hornada de antes de la guerra eran jefes de departamento y ocupaban los cargos superiores; los veteranos de la guerra cubrían los puestos de enseñanza de rango medio; y la joven hornada de los sesenta ocupaba los cargos más bajos y los puestos de algunos departamentos nuevos de sociología. Esta estructura por grupos de edad (¿mayores, guerreros y jóvenes?) resultó dramáticamente evidente cuando la primera generación alcanzó en grupo la edad del retiro, entre 1969 y 1972, dejando libres los puestos superiores y haciendo reverencias entre una lluvia de «feshtschriften», para ser sustituidos por los guerreros que no se habían trasladado a los departamentos de sociología ni habían sido seducidos por las universidades norteamericanas» (1973:152).

Las metáforas militares utilizadas para describir la situación expresan bien el ambiente académico de la época.

Entre las personas «seducidas por las universidades norteamericanas» se encontraba Mary Douglas. Y es que si, como bien sabemos, la ciencia no nace en un vacío social, ni académico, ni jerárquico, ni carente de estructuras de poder, esto no sólo condiciona el conocimiento sino también el reconocimiento.

Siguiendo a Kuper (1973), tras la II Guerra Mundial, los hombres (y no las mujeres, añadimos nosotros, porque también las había, y con una presencia significativa) de la primera generación (Firth, Forde, Evans-Pritchard, Gluckman, Fortes, Schapera, Nadel) adquieren rango profesional y controlan la profesión durante dos décadas. El poder de esos catedráticos

era fuerte: sus opiniones en la designación del personal académico e investigador eran decisivas y, muchas veces, también en la selección de los estudiantes, sobre todo los graduados. Podían conceder o evitar promociones, viajes y otros privilegios. Su recomendación era fundamental para cualquier tipo de solicitud de financiación para la investigación o para obtener cargos. Eran casi el único canal efectivo de comunicación con las autoridades universitarias y con las organizaciones que promocionaban subvenciones. Esta influencia, además, se refuerza cuando este pequeño grupo de catedráticos ocupa los principales cargos en los comités estatales que concedían subvenciones y en las instituciones más relevantes. A pesar de la prominencia de las mujeres en los seminarios de Malinowski, ninguna llegó a dirigir un departamento de antropología.

El poder fáctico del que estamos hablando se reflejaba también en el nivel teórico, ya que los hombres y mujeres que se incorporaban a las investigaciones aceptaban, en general, la dirección intelectual de, por lo menos, algunos de estos profesores que, durante la mayor parte de su periodo en los cargos, también dominaron el debate teórico y fomentaron escuelas modeladas bajo sus directrices. La propia Mary Douglas, en *Símbolos Naturales,* insinúa esta cuestión, a propósito de Lienhardt (nacido, como ella, en 1921 y estudiante también en Oxford con Fortes y Evans-Pritchard) con relación a su maestro, Evans-Pritchard. Comentando los materiales etnográficos proporcionados por ambos antropólogos sobre dos tribus nilóticas vecinas, Mary Douglas opina que, una vez publicados todos los trabajos de Evans-Pritchard sobre los nuer,

> «es inevitable suponer que la tarea con que se enfrentaba su discípulo [Lienhardt] al estudiar la tribu de los dinka fue compleja y delicada. Por una parte hubiera sido extremadamente tedioso llevar a cabo una crónica paralela a la de los nuer, detallando especialmente en qué aspectos se diferenciaban o se asemejaban ambas tribus. Por otro, ese planteamiento no hubiera proporcionado al etnógrafo libertad suficiente para adoptar su propio punto de vista, una perspectiva más joven, la de un discípulo que contempla la cultura encaramado, por decirlo así, en los hombros de su maestro. Esta perspectiva podría haberle llevado a enfocar nuevos aspectos, podría haber sido más profunda y aún así perfectamente compatible con los trabajos anteriores de los nuer. Por otra parte es evidente que los descubrimientos acerca del funcionamiento de las instituciones de los dinka podrían haber puesto en situación embarazosa a uno de los investigadores o incluso a ambos en el caso de que el trabajo de uno desacreditara al del otro. A este conjunto de delicadas circunstancias atribuyo la excesiva insistencia en ciertos temas y las omisiones respecto a otros que caracterizan a los estudios de Godfrey Lienhardt sobre los dinka» (1978:114-115).

En ese sentido, ella fue siempre rompedora y atípica, al no adscribirse de forma estricta a uno u otro planteamiento teórico, y nunca dudó en matizar, profundizar o disentir de sus maestros.

Este hecho enlaza con el problema del androcentrismo y su relación con la falta de reconocimiento académico de la producción de Mary Douglas en el contexto descrito, lo que, a su vez, conduciría a plantear lo poco citada y la reducida visión de su obra en los manuales sobre la historia de la disciplina y, en concreto, de la Antropología Social Británica.

El sesgo androcéntrico de la teoría antropológica clásica, definido como un

> «sesgo teórico e ideológico que se centra principalmente y a veces exclusivamente en los sujetos hombres y en las relaciones que establecen entre ellos. En ciencias sociales esto significa una tendencia a excluir a las mujeres de los estudios históricos y sociológicos y a prestar una inadecuada atención a las relaciones sociales en las que estas participan» (Molyneux, 1977:78)

está suficientemente estudiado y documentado. No es esta la perspectiva que nos ocupa en esta ocasión. La vertiente que nos afecta tiene más que ver con la proyección de ese androcentrismo a la producción científica: se relaciona con la escala de valor diferencial que se aplica a la producción científica y al mérito académico de las personas en función de su adscripción de sexo. Creemos poder plantear que el reconocimiento académico de Mary Douglas, sobre todo en su primera etapa, no es proporcional a la complejidad y originalidad de su obra, y que ello no es independiente del profundo androcentrismo que reinaba en la Antropología Social Británica, marcada por figuras académicas masculinas de fuerte carisma y autoridad.

Harding, en su libro *Ciencia y feminismo,* señala que aquellos aspectos que se suelen considerar menos amenazadores de las críticas feministas de la ciencia son los que refieren a *«la equidad en la estructura social de la ciencia»,* esto es, a la discriminación de las mujeres en el conjunto del personal científico (pautas de división sexual horizontal y, sobre todo, vertical). Sin embargo, señala que esta división del trabajo en la ciencia (no sólo sobre la base del sexo sino también sobre la base de la clase y de la raza) concuerda con la existente en la sociedad en general:

> «precisamente porque la jerarquía social de la ciencia refleja minuciosamente el orden social «exterior», cualquier cambio progresista que pueda conseguirse en la estructura social de la ciencia tendría rápidas consecuencias de escala en el orden social general» (1996:71).

Quizá el mayor reconocimiento actual de Mary Douglas tenga que ver, además de con un momento histórico diferente, con dos tipos de factores

principales: el hecho de que su interés se centre ahora, decididamente, en el análisis de problemáticas contemporáneas, y el hecho de que la autora se sitúe en Estados Unidos, en un contexto académico y social distinto y que posibilita una difusión de su obra mucho mayor de la que se produciría de trabajar en la «periferia intelectual».

1.3. Sobre el interés de sus contribuciones desde una antropología de los géneros

Hay que tener en cuenta que, dado el bagaje conceptual con el que trabaja la autora, y fundamentalmente debido a sus presupuestos durkheimianos, su sujeto es siempre un sujeto abstracto. El interés de Mary Douglas por el individuo se dirige hacia su grado de interiorización de las normas y valores sociales y hacia las formas en que sus comportamientos expresan la lógica social, preocupada como estaba por explicar el ordenamiento de la vida colectiva. A Mary Douglas le interesan las distinciones culturales que contribuyen al funcionamiento de los grupos totales y los vehículos por los que esas distinciones se hacen conocer. Más que en explicar las causas o las determinaciones de los comportamientos culturales, se interesa por las pautas internas por las que estos se rigen.

Esta cuestión explica la forma en que aparecen representadas las mujeres en sus trabajos. A modo ilustrativo:

En el capítulo 6 de *Símbolos Naturales,* aplicando su hipótesis de la existencia de una correspondencia entre control social-sistema simbólico-control corporal, discute la interpretación materialista de los movimientos de revitalización y su relación con formas descuidadas o más laxas de control corporal. Frente al planteamiento materialista que sostiene que estos surgen como mecanismos de compensación ante situaciones económicas adversas, propone su relación con un mayor o menor grado de control o articulación social. Esta interpretación permitiría explicar, por ejemplo, por qué aparecen este tipo de movimientos entre grupos sociales tan dispares como los pobres y marginados y las mujeres de clases acomodadas (cuestión esta de la que no daría cuenta la interpretación materialista). Pasa a describir entonces la situación de las mujeres para demostrar su situación periférica con respecto al sistema social, comparándola en algunos aspectos con la de los esclavos y los siervos: escasos contactos humanos, responsabilidades sociales confinadas en la práctica al ámbito doméstico, decisiones que no tienen una repercusión decisiva en el ámbito institucional, lugar en la estructura pública de roles definido con respecto a su esposo y padre, menor importancia social de la red de relaciones que establece... Aplicando su hipótesis inicial, el hecho de que las mujeres, como otros grupos, sean

periféricas al sistema social, explica su incorporación a un determinado tipo de movimientos religiosos y, en consecuencia también, que expresen su independencia espiritual por medio de una apariencia exterior descuidada o extravagante y una tendencia al abandono corporal. Pero, alcanzado este punto de la argumentación, elude el análisis:

> «No quiero embarcarme aquí en el tema de cómo varones y hembras manifiestan tales diferencias en sus respectivos modos de vestir, pues en esta cuestión entran complicaciones relacionadas con las funciones sexuales. En lugar de ello tomaré en consideración el aspecto exterior característico de los profetas» (1978:113).

No es ésta su preocupación teórica y, en efecto, la cuestión no sería abordable sin contemplar en el análisis cómo el sistema sexo-género articula lo social. ¿Podría Mary Douglas aplicar a esas mujeres las mismas frases que utiliza para describir a los profetas como por ejemplo

> «En sus cuerpos expresan la independencia de las normas sociales, independencia que les inspiran sus orígenes periféricos, presentando un aspecto hirsuto y descuidado» (1978:113).

¿Sería sostenible su afirmación de que

> «en todas partes, la marginación social adopta idénticas formas físicas de expresión, es decir, un aspecto extravagante y descuidado» (1978:113)

en referencia a las mujeres? Y es que, en este tema, Mary Douglas obvia el control sexual que se ejerce sobre las mujeres porque, desde su bagaje estructural-funcionalista, maneja una visión monolítica del sistema social.

Frente a *Símbolos Naturales,* en el capítulo 4 de Estilos de Pensar nos sorprende con una aparente revalorización del papel de las mujeres en las compras diarias:

> «El acto de ir de compras necesita ser explicado. Particularmente en el caso de las mujeres. Es necesario defender el tiempo que las mujeres le dedicamos y el dinero que gastamos en las compras. Las ideas que tienen los hombres sobre el acto de ir de compras como una actividad tiene que ser rebatido junto a una teoría del consumo que desvaloriza la elección del consumidor» (1998:90).

Para Douglas, el acto de comprar, al igual que el de consumir, como ya hemos señalado, expresa la elección básica que debe realizar todo indi-

viduo: la elección sobre el tipo de sociedad en la que quiere vivir. Elegir un objeto y no otro significa, cada vez, adherirse a un determinado «estilo de pensar». Frente a los análisis que la consideran «alienante» o compensatoria de una frustración, Mary Douglas reivindica una mejor comprensión que conduzca a revalorizar esta actividad:

> «Por eso requiere tanta deliberación y tanto tiempo y por eso las mujeres tienen que ser tan concienzudas cuando salen de tiendas y por eso les resulta tan satisfactorio hacerlo» (1998:95).

En sus afirmaciones, ¿en qué mujeres está pensando la autora? ¿Qué tipo de mujeres son las que compran? Y, sobre todo, ¿por qué son las mujeres las que compran? A Mary Douglas no le preocupan teóricamente estos interrogantes. Ella piensa en modelos sociales y se interesa por cómo esos modelos contribuyen al ordenamiento de la vida social. No se interroga por las causas de esta división: parte de la existencia de roles sexuales y se limita a describir cómo estos roles contribuyen al funcionamiento de cada «tipo cultural».

La no inclusión de las relaciones sociales de sexo en sus planteamientos tiene como resultado unos análisis insuficientes con respecto a importantes parcelas de lo social. Para ilustrar con más claridad esta afirmación, recurrimos a otro ejemplo extraído también de este mismo capítulo de *Estilos de Pensar*. Mary Douglas distingue en esta obra, prolongando sus planteamientos anteriores, cuatro tipos de culturas o estilos de pensar, cada una de ellas en conflicto con las demás: el individualista, el jerárquico o formal, el igualitario o de enclave y el ecléctico o aislado. Para ilustrar cómo el conflicto existente entre estas cuatro culturas o estilos de pensar se expresa a través del consumo, Mary Douglas se dirige a la vida familiar. El hogar, plantea, es una fuente de conflictos entre los que destacan los conflictos generacionales debido a que la edad produce un movimiento hacia la jerarquía. Como el estilo de vida individualista y el estilo de vida jerárquico se oponen entre sí, es esta incompatibilidad básica la que se manifiesta y explica los conflictos entre generaciones en el ámbito familiar y especialmente, señala la autora, entre suegras y nueras (discusiones sobre destino del presupuesto doméstico...). ¿Por qué no aparecen los conflictos entre suegra y yerno? Los conflictos de sexo están ausentes. Su enfoque teórico la hace ciega a esta variable estructural.

Mary Douglas no utiliza bibliografía de la denominada Antropología de la Mujer de los años sesenta y, sobre todo, de la década de los setenta, ni de la posteriormente denominada Antropología de los Géneros. Excepciones a esta afirmación serían las referencias a sus compañeras de escuela

de pensamiento, la australiana Kaberry y la británica Richards, autoras ambas reconocidas como precedentes de la Antropología de los Géneros en la Antropología Clásica. Sin embargo, las referencias a estas antropólogas son meras referencias etnográficas. En cuanto a referencias conceptuales, en *Estilos de pensar,* por ejemplo, en un capítulo donde recurre a Verdier, aparece el concepto de género, que emplea como sinónimo de sexo (1998:109). En *Cómo piensan las instituciones,* a propósito de los sistemas de clasificación que sustentan a las instituciones, hay una breve referencia a Strathern y a la preocupación de la teoría feminista por cómo dichas categorías de clasificación duales (naturaleza/cultura, material/espiritual... hembra/macho) legitiman el sometimiento de las mujeres (1996:97).

Con todo lo expuesto, no parece que pudiera haber puentes entre su producción científica y el campo de reflexión que ocupa a la Antropología de los Géneros. Y, sin embargo, una lectura detenida de sus libros sugiere mayor cautela en esta afirmación. Su obra es compleja, sugerente, y ofrece posibilidades de aplicación. Por encima de todo, estimula a la reflexión. Y quiero ejemplificar esta afirmación a través de algunas cuestiones puntuales.

En el capítulo «Couvade and Menstruación. The Relevance of Tribal Studies» de *Implicits Meanings,* plantea que no hay ninguna condición física que tenga el mismo tratamiento ritual. Cada cultura primitiva hace su propia selección sobre qué funciones corporales se consideran peligrosas y cuales no. El interés reside en entender cuales son los principios que rigen esa selección. Los ritos referentes a la menstruación utilizan un grupo de significados culturalmente estandarizados concernientes a la sangre, la feminidad, la fertilidad. Este hecho tiene dos significados sociológicos: en primer lugar, ofrece una posibilidad a los individuos de manipular a los otros. Es el nivel de las relaciones interpersonales. En segundo lugar, el ritual expresa públicamente algo sobre los grupos sociales y sus relaciones. Analizando la primera cuestión, señala que las creencias sobre la peligrosidad de la menstruación pueden ser utilizadas, entre otras cosas, para atacar a un rival, y en ese punto señala la instrumentalización del aparato simbólico por parte de algunas mujeres, afirmando que estas pueden utilizar las creencias acerca de los peligros de la menstruación en contra de otras mujeres: los lele creen que la comida cocinada por una mujer en periodo menstrual es peligrosa, y Douglas señala cómo ellas no están exentas de usar estas creencias para acusar de los desastres familiares a sus co-esposas rivales (1975:62).

Douglas no problematiza teóricamente esta cuestión, puesto que su interés radica en deconstruir las interpretaciones que naturalizan la simbología sexual para proponer a cambio su contenido social y su importancia para el ordenamiento y la cohesión social. No obstante, señala el virtual uso social que algunas mujeres pueden ejercer sobre otras mujeres en relación con las

creencias acerca de los peligros menstruales. Y lo realmente significativo es que esto lo plantea en un momento, en 1975, en el que la Antropología todavía ofrecía una imagen monolítica y homogénea de «la» mujer, prefigurando así posteriores análisis que señalarán la necesidad de analizar no sólo las relaciones intersexos sino también las relaciones intrasexos (v. g. Scott, 1990).

Creo también que sus planteamientos sobre las interrelaciones entre el cuerpo físico y el cuerpo social son sugerentes. Para Mary Douglas, cuerpo físico y cuerpo social se hayan estrechamente imbricados: el modo en que percibimos nuestro cuerpo físico está condicionado por el cuerpo social y, a su vez, esa experiencia física del cuerpo mantiene una determinada visión de la sociedad. Como consecuencia de esta interacción, la expresión corporal se encuentra sometida a múltiples limitaciones. Plantea Douglas que

> «Las formas que adopta (el cuerpo) en movimiento y en reposo expresan en muchos aspectos la presión social. El cuidado que le otorgamos en lo que atañe al aseo, la alimentación o la terapia, las teorías sobre sus necesidades con respecto al sueño o al ejercicio, o las distintas etapas por las que ha de pasar, el dolor que es capaz de resistir, su esperanza de vida, etc..., es decir, todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad, ya que estas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura» (1978:89).

Mary Douglas bebe de Mauss cuando plantea que no existe una conducta natural: todos los comportamientos corporales llevan la marca del aprendizaje y, especialmente, la conducta sexual. Sin embargo, a la vez, critica la afirmación de este sobre la no existencia de una conducta natural, porque, para ella, en su búsqueda de universales operacionales, existe

> «una tendencia natural a expresar determinado tipo de situaciones por medio de un estado corporal adecuado a ellas. Esta tendencia es natural en tanto que es inconsciente y se obedece a ella en todas las culturas» (1978:93).

Si para Lévi-Strauss esa tendencia surgiese como consecuencia de la estructura básica del intelecto humano, para la autora es una respuesta a una situación social y, por tanto, tomará una forma cultural determinada.

Si Mauss señalaba el papel del aprendizaje en el control corporal, Mary Douglas apunta ahora a una cuestión que, a mi modo de ver, ofrece muchas posibilidades. Afirma:

> «otros investigadores anteriores y posteriores a él (se refiere a Mauss) han estudiado la correspondencia inconsciente que existe entre los estados emocionales y los físicos. El psicoanálisis por ejemplo, concede una gran atención

a lo que Freud llamó la «conversión» de un estado emocional en estado físico, idea que ha tenido una enorme importancia desde el punto de vista tanto teórico como terapéutico. Pero aún no se ha deducido de ella una lección correspondiente en lo que concierne a la sociología» (1978:90).

Si atendemos a su sugerencia, se abren importantes vías de reflexión: si el psicoanálisis estudia la «conversión» de un estado emocional en un estado físico; si el cuerpo habla de la sociedad y si las ciencias sociales estudiasen la «conversión» de estados sociales en estados físicos, ¿qué serían, por ejemplo, desde esta perspectiva, la anorexia y la bulimia? ¿Qué tipo de sociedad están expresando esos cuerpos? ¿Qué exigencias sociales planteamos o pedimos a los individuos que tienen edad pero que también tienen sexo? Porque si, en efecto, introducimos las relaciones de sexo en el análisis, entenderemos por qué la anorexia y la bulimia como expresiones del control social afecten diferencialmente a hombres y mujeres.

Desde este punto de vista, estas graves enfermedades que afectan a los cuerpos, y que afectan especialmente a los cuerpos de las mujeres, nos estarían alertando y nos conducirían a preocuparnos por un determinado «estado social». Esta cuestión no sólo tendría importantes repercusiones en el tipo de análisis que abordan estas problemáticas sino también, lo es aún más importante, en el nivel terapéutico, esto es, en el tipo de actuaciones que deberíamos emprender para contribuir a «curar» esta enfermedad.

Por último, y para finalizar esta primera aproximación a nuestra pensadora, llamaremos la atención sobre sus reflexiones acerca de las ideas culturales sobre las semejanzas y anomalías. Estimulada por sus preocupaciones por los sistemas de clasificación de la realidad y, consecuentemente, por el análisis de las anomalías, Mary Douglas reflexiona sobre qué es lo que provoca la idea de semejanza entre cosas, ideas, valores... que permite clasificarlos en una misma categoría. La semejanza no es una propiedad de las cosas, y hemos de despojarla de sus supuestos etnocéntricos. El reconocimiento de la igualdad no precede al principio de ordenamiento que sitúa los elementos dentro de conjuntos. La semejanza o desemejanza revela el esquema organizador de intenciones. Habría que estudiar, pues, cual es el esquema organizador y con qué intenciones está organizado.

Desde este punto de vista, la clasificación de hombres y mujeres como esencialmente diferentes, ¿a qué esquema organizador responde y con qué intenciones está organizado así? Afirmaba la antropóloga feminista Rubin, ya en 1975, en su célebre artículo «El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo»:

«En realidad, desde el punto de vista de la naturaleza, hombres y mujeres están más cerca el uno del otro que cada uno de ellos de cualquier otra cosa (por ejemplo, montañas, canguros o palmas). La idea de que los hombres y las

mujeres son más diferentes entre sí que cada uno de ellos de cualquier otra cosa tiene que provenir de algo distinto de la naturaleza. (...). La idea de que los hombres y las mujeres son dos categorías mutuamente excluyentes debe surgir de otra cosa que una inexistente oposición «natural»» (1975:115).

Y en ese punto cita, muy al estilo de Mary Douglas, unas líneas del Deuteronomio:

«La mujer no usará lo que pertenece a un hombre, ni el hombre se pondrá ropa de mujer: porque todos los que lo hagan son abominación a los ojos del Señor tu Dios».

Si Mary Douglas plantea en Estilos de Pensar que

«Sería en verdad asombroso que cualquier otro pueblo llegara a clasificar según esas mismas agrupaciones, partiendo de otros intereses y otras costumbres»

esto nos ofrece dos posibilidades en el proceso de reflexión desde la Antropología de los Géneros. Primera: ¿es este esquema clasificador universal? Y si lo es, ¿por qué lo es? Segunda: ¿o es que hemos mirado, analizado y clasificado los materiales provenientes de otras culturas desde nuestro propio esquema organizador? Si desarrollamos esta última cuestión, conectamos con las reflexiones feministas sobre la fuerte carga etnocéntrica de los materiales etnográficos, especialmente en lo que refiere a la asunción apriorística de la universalidad de la clasificación sexual de forma bipolar, y con la necesidad de, a modo de «maestros detectives»[3], liberar nuestros procesos mentales de los canales de asociación previamente establecidos, para analizar la realidad más livianos de prejuicios etnocéntricos.

2. Conclusión: Mary Douglas, pensadora del siglo XX

A través del recorrido por la obra de Mary Douglas, nos hemos encontrado con una pensadora que primero elabora condicionada por su contexto, aunque ya innovadora en él, y que va evolucionando hacia un pensamiento menos mediatizado. Mary Douglas se afirma a lo largo de toda su trayectoria en su voluntad de pensar. Reclama material empírico que refute o valide su pensamiento y que, además, se obtenga desde sus premisas e interrogantes teóricos. Ella no aplica su marco teórico de un modo sistemático: ella quiere pensar. Busca categorías. Y, sin embargo, frente a otros autores, no se le reconoce esa posibilidad.

En este sentido, quiero finalizar destacando la pertinencia del interés de la autora por elaborar un proyecto intelectual que combata lo que ella llama el «bongo-bongoísmo», en un intento de pensar en términos holísticos sobre la humanidad. Para ello, Douglas nos advierte acerca de la necesidad de elaborar hipótesis y de explicitarlas, ya que,

> «De este modo, se contrarrestan los efectos del bongo-bongoísmo (...)». Siempre que se enuncia una hipótesis general de tipo provisional, un investigador de campo aparece para negarla diciendo: «Todo eso está muy bien, pero en el caso de los bongo-bongo carece de validez» (1978:17),

haciendo caer a la antropología en la esterilidad del particularismo.

Notas

1 Por ejemplo, es interesante notar cómo, en este sentido, hace referencia al SIDA como un pretexto que, bajo la amenaza de contaminación, es utilizado como una vía de control social obligando a la comunidad a cumplir con sus deberes.

2 A modo de ejemplo, en 1970, en *Símbolos naturales* señala que «si no podemos aplicar los hallazgos de la etnografía tribal a nuestro propio contexto social, poco interés nos ofrecerá el estudiarla» (1978:17).

3 En referencia al género literario aparecido a finales del siglo XIX aludido por Douglas.

Bibliografía

Douglas, Mary (1963) *The lele of the Kasai,* Oxford University Press.

(1991) [1966] *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú,* Madrid, Editorial Siglo XXI.

(1978) [1970] *Símbolos naturales,* Madrid, Alianza Editorial.

(1975) «Couvade and Menstruation. The Relevance of Tribal Studies», *Implicits Meanings: Essays in Anthropology,* London, Routledge&Kegan Paul.

(1984) *Food in the Social Order,* New York, Basic Books.

(1986) [1985] *Risk Acceptability According to the Social Sciences,* London, Routledge&Kegan Paul Ltd.

(1996) [1986] *Cómo piensan las instituciones,* Madrid, Alianza Editorial.

(1998) [1996] *Estilos de Pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto,* Barcelona, Editorial Gedisa.

Douglas, Mary and Ishewood, Baron (1979) *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption,* London, Allen Lane.

Douglas, Mary and Wildavsky, Aaron (1982) *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers,* Berkeley, University of California Press.

Harding, Susan (1996) *Ciencia y feminismo,* Madrid, Ediciones Morata.

Kuper, Adam (1973) *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972,* Barcelona, Editorial Anagrama.

Mintz, Sidney (1999) «La comida como un campo de combate ideológico». Conferencia de clausura del VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela, FAAEE.

Molyneux, M. (1977) «Androcentrism in Marxist Anthropology», *Critique of Anthropology,* vol. 3 nº 9-10.

Rubin, Gayle (1975) «El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo», *Nueva Antropología,* vol. VIII, nº 30.

Scott, Joan (1991) «El género: una categoría útil para el análisis histórico», Alemang y Nash (eds) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea,* Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim.

Wuthnow, Robert; Hunter, James; Bergesen, Albert; Kurzweil, Edith (1988) *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas,* Buenos Aires, Editorial Paidos.

el lugar de lo impuro. contribuciones de Mary Douglas a una antropología feminista del cuerpo

Lourdes Méndez
Profesora de Antropología. Universidad del País Vasco

Aunque escasamente glosada -y deberíamos reflexionar sobre los por qués-, Mary Douglas y su extensa obra nos es presentada en diversas historias de la antropología social británica (Lombard, 1972; Kuper, 1973) como una antropóloga neo-estructuralista. Esta etiqueta, somera y en apariencia meramente descriptiva, condensa de hecho una posición teórica relativamente incómoda o, mejor, usando una noción que ha sido objeto de reflexión para esta autora, anómala, al menos en el marco de la antropología social. Tan anómala que, de un modo general, pareciera como si sólo hubiera publicado, en un ya lejano 1966, su *Pureza y Peligro: análisis de los conceptos de polución y tabœ*, y sin embargo, esto se aleja sustancialmente de una verdad fácil de recusar empíricamente. Si Mary Douglas es, como se dice en la presentación de este seminario, una

> «pensadora de talla excepcional (...) que encarna la nueva posición de las mujeres en el mundo del pensamiento»,

resulta urgente -por ella y por la cuenta que nos trae a las mujeres-, pensar sobre las razones que inciden en que su amplia obra se vea reducida a referencias a un único texto del que, dicho sea de paso, ella no se siente especialmente satisfecha. En *Cómo piensan las instituciones*, nos advierte de que ése hubiera sido el libro a

> «escribir tras mis trabajos de campo en África. En lugar de hacerlo escribió Pureza y Peligro (...). Mis amigos me dijeron en aquella época que (...) era un libro oscuro, intuitivo y mal preparado. Tenían razón, y desde entonces siempre he querido encontrar el anclaje teórico y lógico requerido para presentar una visión coherente del control social de la cognición» (1989:XV).

Proyecto ambicioso, el de proporcionar una «visión coherente del control social de la cognición», en el que lleva trabajando tres décadas.

Reducir la obra de una autora viva, tan productiva como Mary Douglas, a un único texto enraizado en un contexto teórico dado -el de la antropología social británica de la década de los sesenta- equivale a ignorar tácitamente su talla como *Pensadora excepcional* y a anclarla, a su pesar, en un marco teórico que hoy puede parecer anacrónico. Esto, lejos de afectar en exclusiva a su posición en el seno de la antropología, se detecta también en el uso que están haciendo actualmente de *Pureza y Peligro* y de *Símbolos Naturales*, filósofas y científicas sociales feministas interesadas, entre otras cuestiones por, digámoslo así por ahora, el tema del cuerpo. Pero también se puede ofrecer una versión positiva del fenómeno de reducción sufrido por la obra de Mary Douglas y considerar que *Pureza y Peligro* y *Símbolos Naturales* son básicos para pensar el conjunto de interacciones que articulan el cuerpo, los sistemas simbólicos y el control social de la cognición. En última instancia todo ese conjunto orienta hacia la cuestión del poder -del poder político y del poder de nombrar, categorizar y representar-, y a las acciones emprendidas por diferentes sujetos históricos minorizados (como las mujeres a las que rara y anecdóticamente alude la autora), por derrocar los sistemas de clasificación que sustentan las representaciones dominantes.

Antes de ver si la obra de Mary Douglas contribuye a una antropología feminista del cuerpo voy a exponer, por respeto hacia su intento teórico de elaborar una síntesis a partir de los postulados del empirismo funcionalista británico, del durkheimianismo y del estructuralismo francés, el entramado conceptual que sustenta el proyecto intelectual de esta antropóloga que combate, desde el mismo, dos tendencias. La de que, desde el exterior, la antropología sea percibida como una disciplina que sólo puede ofrecer una colección más o menos fiable de datos etnográficos de carácter exótico; y la de que internamente la antropología caiga en la estéril polémica de lo que ella denomina humorísticamente el *bongo-bongoismo*, consistente en que, al formular una hipótesis general

> «un investigador de campo (la niegue) diciendo: todo eso está muy bien, pero en el caso de los bongo-bongo carece de validez» (Douglas, 1978:2).

Esta exposición permitirá también, al menos así lo espero, clarificar el uso que de ciertos filósofos hace la antropóloga para desarrollar sus problemáticas teóricas.

1. El entramado conceptual de Mary Douglas

En todas sus obras, Mary Douglas, enuncia -como pide a los *bongo-bongoistas* que hagan si desean contribuir a la teorización antropológica- cuáles

son sus referentes teóricos; dice cuál es su punto de partida, a dónde quiere llegar y, además, formula hipótesis. Al hacerlo, asume con convencimiento que sus trabajos deben juzgarse en base a los principios conceptuales que los sustentan. Esta demanda requiere, si la respetamos, que quien se acerque a su obra, conozca, en lo que a la antropología se refiere, la doble filiación intelectual francesa e inglesa de la autora. Su filiación intelectual francesa remite en primera instancia tanto a la tradición durkheimiana vehiculada a través de *L'Année Sociologique,* y en especial al texto de Durkheim y Mauss: *Sobre algunas formas primitivas de clasificación,* publicado en 1903, cómo, en lo que al cuerpo se refiere, al proyecto de trabajo de Mauss sobre *Las técnicas del cuerpo,* publicado en 1936. Y, en segunda instancia, a lo que Heusch (1975) denominará su *estructuralismo heterodoxo,* un estructuralismo rara vez reconocido explícitamente (Balandier, 1989) y que, generalmente se hace patente de dos maneras: cuando la autora afirma (1966) que a ella le influenció el método estructural del Evans-Pritchard de *Sistemas políticos africanos*; y cuando al hilo de sus obras vierte repetidas críticas al Lévi-Strauss de *El Pensamiento Salvaje* y de *Mitológicas,* acusándole de excesivo intelectualismo y de falta de hipótesis. Su filiación intelectual inglesa nos orienta hacia los presupuestos de la antropología social británica de las décadas de 1940 y 1950, y a la obra de esos años de Evans-Pritchard, de quien Mary Douglas fue alumna en Oxford tras la II Guerra Mundial. De una manera global, y a lo largo de sus diferentes obras, Mary Douglas arremete, para construir su posición teórica, contra el Frazer de *La Rama Dorada*; contra el Weber de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo,* para considerar la ética protestante como una cosmología producto de las relaciones sociales y, desde ahí, analizar el consumo de bienes no desde la teoría del interés, sino desde la perspectiva de una conducta simbólica; contra Marx, para reivindicar los postulados durkheimianos sobre la división del trabajo y la solidaridad social; y contra algunas de las formulaciones de la antropología simbólica de Geertz. Y Mary Douglas calla, o alude muy tangencialmente, a obras de antropólogas.

Esto, en lo que a la antropología se refiere, pero ahí no acaba todo. Para la elaboración de su entramado conceptual, Mary Douglas apela, vía Hume, a la filosofía empirista y es con los presupuestos del filósofo escocés con los que dialogará en textos como *Sobre la Naturaleza de las Cosas* y en *Cómo piensan las instituciones*; a la par que a la lógica (esta vez vía Quine en *Sobre la naturaleza de las cosas*), y a la filosofía de la Ciencia (a través de Fleck en *Cómo piensan las instituciones* y en *Estilos de Pensar).* De Hume le interesa la idea de que la causalidad es

> «una interpretación de la experiencia pasada (debida) a la fuerza de la costumbre» (1975:36).

A partir de ahí, Douglas afirma que ese sector de la naturaleza humana que es la costumbre y que Hume declaraba poco estudiado, concierne a la antropología y que ésta debería

> «estudiar esa costumbre que construye el universo especial de principios eficaces propios a cada sociedad» (:36).

Su propósito es el de comparar entre sí diferentes sistemas causales, detectar las categorías y principios que los sustentan, asumiendo que sean estas cuales sean, siempre plantearán un problema de «justificación racional» (:37). Adentrarse en este propósito requiere recurrir a otro filósofo, un lógico esta vez, que

> «se ha tomado muy en serio los problemas y materiales del antropólogo» (:39).

El elegido será Quine, pero un Quine cuyas limitaciones pretende superar ya que éstas impiden todo intento comparativo al dejarnos inmersos en el relativismo cultural. Douglas se propone

> «encontrar el camino para la generalización de los tipos de universos» (:40)

comprendiendo «las relaciones lógicas» (:43) que los sustentan. Por su parte, Fleck, que desde la filosofía de la ciencia

> «desarrolla y extiende la aproximación durkheimiana» (1989:11)

le servirá porque insiste en algo que para la antropóloga es esencial: las bases sociales de la cognición, y porque introduce

> «términos técnicos como colectivo de pensamiento (equivalente del de grupo social de Durkheim) y estilo de pensamiento (equivalente a las representaciones colectivas de Durkheim) que gobierna la percepción, la forma y produce un conjunto de saber» (:12).

Para que exista cognición, tiene que haber un estilo de pensamiento, este define

> «los límites de todo juicio sobre la realidad objetiva» (:18) y es «invisible para los miembros de todo colectivo de pensamiento» (:12).

También las aportaciones de especialistas en ciencias cognitivas y de la comunicación serán retenidas para construir su marco teórico. Como esta-

mos viendo, Douglas establece su marco gracias a un constante diálogo interdisciplinar, pero sin abandonar nunca ni a Durkheim ni a Mauss, y esto tendrá consecuencias. Dado el bagaje de conocimientos que esta opción implica, resulta innegable que su obra estimula intelectualmente, al establecer puentes entre campos del saber que profundizan en cuestiones centrales para los seres humanos que habitan lo social, y que, sin embargo, en la Academia no suelen darse la mano para construir la Ciencia del Hombre tan ansiada por los científicos sociales decimonónicos. Pero el estímulo intelectual, por muy importante que sea, y lo es, no resuelve las cuestiones metodológicas que a la antropología le plantea su constante vaivén, constitutivo de la disciplina, entre el mundo social, del que extrae sus referentes empíricos a partir de trabajos de campo durante los que se observa lo que las personas hacen y se escucha lo que dicen; y la voluntad científica de, a partir de los datos etnográficos así obtenidos y de su comparación intercultural, formular leyes generales.

Un antropólogo tan alejado de ella -al menos a nivel teórico- como Balandier (1989), afirma que Mary Douglas ha emprendido una empresa radical de crítica y fundamentación teórica de la antropología interrogándose, desde un *racionalismo exigente* en el que el constructivismo radical de Hume le convierte, a los ojos de la autora, en el «filósofo para antropólogos por excelencia» (Balandier, 1989:X), sobre la emergencia del orden social y sobre el rol que en la misma juega la cognición. Este empeño se plasma de diferentes maneras a lo largo de toda una producción en la que mantiene una orientación eminentemente analítica que le incita a buscar los elementos primeros de todo orden social para, acto seguido, recomponer formalmente lo social, previa selección de aquello que le sirve para llegar a un nivel de abstracción cada vez más elevado. Recorrido este, señala Balandier, «no siempre totalmente convincente» (:XI). La falta de convencimiento de Balandier, que comparto, en mi caso está motivada al menos por dos razones. Por el constante trasiego de Mary Douglas de lo cognitivo a lo social, sin que llegue a explicar cómo se efectúa la transición entre lo uno y lo otro; y por el uso poco sólido de los datos etnográficos o de los referentes empíricos que utiliza para intentar argumentar su posición teórica. Aunque al fin y al cabo, ya advirtió ella misma (1975 a) que hace tiempo que ha renunciado a todo anclaje sólido.

Tras este ambicioso proyecto intelectual de recomponer formalmente lo social también late, además de Durkheim, la idea de Mauss de un todo social y requiere detectar y hacer inteligibles las categorías cognitivas que subyacen tras las múltiples prácticas que, en la vida cotidiana desarrollan los miembros de cada sociedad. Esto conlleva un problema de fondo para la disciplina antropológica. El problema consiste en cómo conjugar el rela-

tivismo cultural con el postulado evolucionista que afirma, desde Tylor, la unidad psíquica del género humano y del que se deduce que todos los seres humanos poseemos iguales capacidades cognitivas. Tanto Mary Douglas (1966) como Lévi-Strauss (1962) evidenciaron que las culturas

> «O levantan barreras o cavan fosos conceptuales entre especies naturales, tipos de actividad, sexos, y sobre todo entre «ellos» y «nosotros» (Sperber, 1982:83),

pero la cuestión fundamental estaría en demostrar la racionalidad que las sustenta. Para lograrlo, en general, la antropología plantea que las capacidades cognitivas están determinadas por cada cultura, que las moldea a través de los procesos de socialización a los que somete a sus miembros. Si se desea ser un/a relativista pertinente, y Mary Douglas lo es, hay que defender que cada cultura establece, *a priori*, una serie de postulados básicos que intervienen en la adquisición de conocimiento y determinan nuestra manera de concebir el mundo. Desde esta posición se propugna que

> «cada universo cultural tiene, sin ningún constreñimiento universal, sus propios criterios de explicación racional y su propio abanico de metáforas posible» (Sperber, 1982:59).

Si, como sostiene Mary Douglas, es la mente la que crea el universo, y si esa está culturalmente conformada al hilo de postulados *a priori* transmitidos a través de la socialización, hay que reconocer la existencia de límites cognitivos en todas las culturas. Por eso, y para poner un ejemplo, algo en apariencia meramente biológico como el cuerpo humano podrá percibirse de modos muy diferentes según sea la sociedad en la que dicho cuerpo se inscribe, y esto será así porque los conceptos utilizados para pensarlo pueden diferir interculturalmente.

Para una Mary Douglas fiel a Durkheim a lo largo de toda su obra, puesto que no duda de la primacía ontológica y explicativa de los sistemas sociales con respecto a la actividad simbólica, el objeto de los estudios comparados (sobre los sistemas de creencias o sobre cualquier otro tipo de sistema) es detectar la lógica subyacente que organiza las formas de clasificar en toda sociedad, sea esta «tradicional» o «moderna». Hay que buscar dicha lógica porque nuestras formas de pensar «modernas», a pesar de su base científica, no dicen el mundo «tal y como es», al igual que no lo hacen otras formas de pensar que la antropología clásica calificó- como «primitivas» e «irracionales». Desde su posición, las formas de pensar enmarcan y limitan los juicios que los seres humanos somos capaces de emitir sobre la realidad y ejercen sobre los individuos un «imperio que escapa a la conciencia»

(Balandier:XI). Las «representaciones colectivas» para Durkheim, los «estilos de pensar» para Douglas serían los núcleos constitutivos del orden social. Pero ¿de dónde surgen?. Como ya hemos dicho, la antropóloga nos remite a Hume, y en esto también sigue a Durkheim quien utilizó la distinción del filósofo entre concepciones conductistas (que conciernen a los hechos) y lógico-formales (que remiten a las relaciones entre categorías). Al hacerlo, el sociólogo francés fundamentó las corrientes que, en el ámbito de las ciencias sociales intentan, unas, explicar cómo se comportan los símbolos para ser eficaces con respecto a la realidad; y otras, establecer la eficacia de los símbolos en el proceso de producción de significado.

Es en este contexto general en el que adquiere sentido, para la antropología y para Mary Douglas, el texto de Durkheim y Mauss: *Sobre algunas formas primitivas de clasificación*, texto que hizo coincidir a dos herederos de Durkheim: al estructuralismo de Lévi-Strauss y al empirismo funcionalista de la antropología social británica. Así, *Símbolos Naturales*, la otra obra de Mary Douglas generalmente citada por las autoras feministas que trabajan «sobre el cuerpo», debe examinarse a la luz de la triple confluencia teórica que ella efectúa entre el artículo de Durkheim y Mauss; los postulados de la antropología funcional-estructural británica -vía Evans-Pritchard y Gluckman de quien aceptará la idea de que toda sociedad es una «totalidad conflictiva»-; y los trabajos del pedagogo neodurkheimiano inglés Bernstein. El texto de Durkheim y Mauss hará surgir progresivamente tanto una teoría cognitiva como una semiología, al centrarse los autores en la cuestión de la autonomía de unas «representaciones colectivas» que remiten a los mecanismos y producciones de un razonar que transciende a la actividad mental individual y que

> «puede ser universalizado en cuanto a las reglas lógicas que obedece» (Delgado, 1996:9).

Desde este supuesto se afirma que los seres humanos somos capaces de

> «pensar mediante categorías cuya génesis y organización (se impone) a priori a (nuestra) experiencia individual (constituyendo) los marcos permanentes de la vida mental» (:9).

Así, se parte de la base de que toda sociedad elabora diversos sistemas de representación (del cosmos, de la totalidad social...) y transmite a través de ellos sus ideas y valores dominantes. En la mente de los miembros de dicha sociedad, esos sistemas estarían presentes de manera incompleta y sólo serían parcialmente conscientes. Todo sistema de representación posee un carácter colectivo, es un hecho cultural (y no meramente psicológico)

mediante el que se clasifica a las especies naturales y a los grupos sociales; se organiza simbólicamente el espacio y se representa el cuerpo. Todos estos elementos son interdependientes de una representación cultural del mundo e, implícitamente, toda descripción etnográfica constata su impronta.

Para Mary Douglas, los fundamentos de todo orden social se encuentran en unos símbolos que han sido interiorizados por los miembros de cada sociedad, símbolos cuyo principal cometido es marcar límites. Gracias a ellos, distintos colectivos se diferencian unos de otros mediante límites externos, y diversos grupos e individuos se diferencian entre sí mediante límites internos. Estos límites simbólicos son difíciles de acotar, pueden ser relativamente permeables, o no, y, además, diversas acciones sociales, de carácter ritual o «anti-ritual», dramatizan su presencia. Para intentar dar cuenta de esta complejidad, Douglas (1978) elabora su diagrama de la «cuadrícula» y el «grupo» y lo usa en sus obras para explicar las diversas posiciones de individuos y grupos frente a los sistemas de clasificación «públicos» y «privados». Su diagrama tiene dos coordenadas cuyas líneas se cruzan en un punto de intersección «cero» (en el que estarían los recién nacidos), y que se extienden de derecha a izquierda y de arriba a abajo. En la línea horizontal se encuentran las clasificaciones públicas y representa la «presión del grupo sobre el individuo» (1978:79), estando «el sistema social siempre centrado ahí» (:80). En la línea vertical, Douglas sitúa, hacia arriba, el sistema de clasificación público y, hacia abajo, el «personal». Para ella,

> «el andamiaje de la vida institucional y la distribución de poder es resultado de una adaptación a largo plazo entre las presiones sociales y la clasificación (y) (...) un cambio en el sistema de clasificación (sería) suficiente para redistribuir el poder» (:81).

Dentro del diagrama, grupos e individuos ocuparían diversas posiciones y que exista «un sistema coherente de clasificación (depende de que exista) un esquema estable de control» (:81).

Para analizar estas cuestiones de un modo global Mary Douglas seleccionará una serie de productos culturales que pueden observarse en la vida cotidiana: el cuerpo (1978), las mercancías (1979), las formas de pensar lo sucio y lo limpio (1966), buscando a demostrar que responden «a un ordenamiento sistemático de ideas» (1966:53) que apuntan hacia un orden moral que nos dice lo que está bien o mal, lo que es justo o injusto, y no sólo hacia un orden cognitivo. Para ella, todo orden moral

> «incorpora un sistema de clasificación cognitivo -la asignación de las cosas a sus lugares- como mecanismo ritual para su renovación periódica» (VVAA, 1988:101).

En este sentido, lo concebido como «sucio», «limpio», «ordenado», «desordenado», serían categorías clasificatorias relativas a un orden moral que dan cohesión a lo social. Además, interculturalmente, todo aquello que ocupa el lugar que le corresponde en el seno de determinado orden será pensado y percibido como «limpio», mientras que lo que no ocupa ese lugar, lo será como «sucio». Cuando ciertos individuos o colectivos traspasan los límites simbólicos, toda sociedad reaccionará ya sea reafirmando lo límites establecidos, ya sea cambiándolos. Por eso en una sociedad dada, los momentos de crisis social generarían, necesariamente, una crisis en las representaciones colectivas, en los estilos de pensar, por utilizar la terminología de la autora, involucrando todo cambio social una simbolización alternativa de las relaciones sociales.

En antropología, en un sentido amplio, lo simbólico remite al proceso constitutivo de las culturas, proceso que consiste en dotar al mundo de sentido y que se plasma en sus diferentes cosmología y en sus diversas teorías de la naturaleza. Así, toda sociedad selecciona una serie de significados y ordena, clasifica, jerarquiza, opone o une objetos, pero también personas y grupos. Este proceso constituye a su vez el marco de inteligibilidad general de dicha sociedad y permite la comunicación entre sus miembros. Dentro del análisis antropológico podemos diferenciar entre las perspectivas que se centran en el contenido y la lógica de los sistemas simbólicos, entendidos como sistemas expresivos y remitidos a necesidades de comunicación y conocimiento; y las que se ocupan de las funciones sociales y políticas de los mismos y los consideran como instrumentos de organización y dominación. Entre ambas posiciones no existe un corte radical y, desde mi punto de vista, algunas de las propuestas de Mary Douglas son buen ejemplo de ello. En este terreno, la que podríamos llamar tradición durkeimiana se sitúa al origen de dos proyectos: el de construir una teoría de las formas simbólicas, y el de elaborar una antropología de la religión entendida como sistema simbólico. Es en el primero de ellos en el que habría que ubicar la obra de Mary Douglas y su postulado básico según el cual las categorías lógicas fundamentales (por ejemplo, espacio, tiempo), son categorías adquiridas por los humanos cuya génesis se encuentra en las condiciones de organización de la vida en sociedad. Para ella, como para Durkheim, el papel fundamental de todo sistema simbólico es establecer y mantener el lazo social y, al igual que la moral o que la ley, su función sería integradora. Quizás sea en *Cómo piensan las instituciones* y en *Estilos de Pensar* donde Mary Douglas expone con mayor claridad el conjunto de su entramado conceptual y las problemáticas a las que desde él intenta responder, reafirmando su intención de desarrollar al máximo los supuestos de Durkheim y Mauss y de verificar la pertinencia de los mismos a la luz de las sociedades «modernas», proyecto que ellos no

desarrollaron. Al hacer extensivo el planteamiento a lo que sucede en las sociedades «modernas», Mary Douglas se ve abocada a postular, dada su heterogeneidad, la existencia en ellas de diversos «estilos de pensar» que no podemos clasificar pero que permiten detectar «los tipos de unidades sociales a las cuales (estos sirven) como medio de comunicación» (1998:15). Es en este intento en el que recurre a la descripción de Fleck de la comunidad científica en términos de «colectivo de pensamiento». Si afirmamos la existencia en las sociedades «modernas» de múltiples colectividades, cada una de las cuales desarrollaría un «estilo de pensar», esto permitiría a sus miembros escapar del constreñimiento que ejercen las formas de pensar dominantes. Para ella la pregunta no debe referirse a cómo se estandarizan las formas de pensar, sino a «por qué las personas hacen diferentes inferencias a partir de los mismos datos» (:15).

Desde mi punto de vista, el problema de fondo que a la antropología social le puede plantear este entramado conceptual es que, de hecho, Mary Douglas se limita a «traducir» determinadas nociones durkheimianas sin renunciar a los supuestos ontológicos que las sustentaban, y esto dificulta dar cuenta de las complejas dinámicas en las que se imbrican estructuras sociales, cambios sociales y agentes sociales. Para Durkheim, como para Mary Douglas, el modelo de acción social es normativo y en base al mismo una persona se piensa a sí misma como miembro de una sociedad. Su conducta social está orientada por valores comunes que son la expresión de una conciencia colectiva cuya existencia se supone. Ni el modelo de Durkheim, ni el de Douglas, dan cuenta de la mediación entre lo social y lo individual y eso les conduce a reificar ya sea la «conciencia colectiva», ya sean las instituciones, ya sean los «estilos de pensar», aunque estos se nos propongan en plural. En ambos casos, las acciones de individuos o de colectivos se nos presentan como resultado de la asimilación de normas que no se sabe muy bien de dónde emanan.

A pesar de que Mary Douglas también intenta desarrollar el proyecto de Mauss -y no sólo en lo que a las técnicas corporales se refiere-, tampoco con él consigue solventar la problemática expuesta. La idea maussiana de «hecho social total» y de «hombre total» fueron, en su momento, brillantes esbozos para superar las limitaciones de las propuestas de Durkheim. A partir de ambas ideas, Mauss intentó acotar hechos generales que implicaban a toda la sociedad para captarla así como una realidad viva. Para él, lo importante era dar cuenta de los seres humanos y de los grupos, y no de las ideas o de las reglas; ver cómo esos seres humanos y grupos actuaban y sentían. La idea de «hombre total», a la que Douglas (1978) alude, le sirvió -a Mauss para «dar cuerpo» a lo que él consideraba uno de los grandes hallazgos de la psicología de la percepción de su época: el de la actividad

simbólica de la conciencia. Y es esta actividad simbólica de la conciencia la que permitió- a Mauss explicar la mediación entre el individuo y la sociedad planteando lo social no en términos de coerción exterior, sino como un «habitus» incorporado por los individuos. El «hombre total» maussiano se comunica mediante símbolos con los otros y construye su subjetividad no como algo ya dado -como hizo Durkheim-, sino como alguien que se va constituyendo por y a través de la comunicación simbólica.

Pareciera como si Mary Douglas, con quien comparto la idea de que los sujetos no somos ni totalmente libres, ni totalmente conscientes de nuestros actos, hubiera optado por reificar al «hombre total» de Mauss haciéndonos caer así otra vez en el sujeto durkheimiano, simple ejecutor de modelos de comportamiento pre-establecidos pero, esta vez, vía sistemas cognitivos. Lo que acabo de afirmar es de especial relevancia para el análisis antropológico de cuestiones que tienen que ver con la dialéctica control social/procesos de cambio y, en lo que aquíí me interesa, con las acciones llevadas a cabo por las mujeres en su calidad de sujetos históricos colectivos minorizados. Para Mary Douglas, en las sociedades «modernas» de finales de los sesenta existían varios problemas cruciales: la pobreza, el colonialismo, las distinciones de clase y raza y «la inquietud estudiantil» (1978:177). Como se ve, para la antropóloga la distinción de sexo/género no suponía un problema crucial, ni tampoco las acciones de los movimientos feministas de la época y, por lo tanto, desarrolla su argumento de cara a las acciones reivindicativas -lo que ella llama anti-rituales- de otros colectivos. Desde su punto de vista todo cambio social se expresa simbólicamente rebelándose contra rituales dominantes pero para Mary Douglas el ritual cumple una función de reafirmación social y responde a necesidades cognitivas y emocionales, (y suponemos, que también el anti-ritual así que ¿adónde está el problema?). El problema residiría en que tanto

> «el ritualismo como en anti-ritualismo son el idioma que los sistemas de símbolos naturales adoptan para expresar teorías de la sociedad» (:172).

Aunque los dominados conscientes de su dominación luchan contra las categorías que les cosifican y que hacen que no se les trate como personas

> «la solución a los problemas graves de la organización social difícilmente provendrá de aquellos que los sufren porque inevitablemente sólo pueden pensar de acuerdo con la cosmología correspondiente a su experiencia social» (:179).

Al parecer, que también los dominantes sólo puedan pensar en base a su correspondiente cosmología no le plantea ningún problema. Y, por si

esto fuera poco, las acciones «anti-rituales» sólo sustituyen un conjunto de símbolos naturales por otro así que, concluye

> «desconfiemos de las organizaciones que se acogen (...) al medio corporal. Las actitudes subjetivas con respecto a la sociedad se codifican a través de sistemas corporales» (:192).

Desde esta posición, la única alternativa sería un ¡apaga y vámonos! para todos los colectivos dominados social, política, económica y, por si fuera poco, cognitivamente. Además de dejar en manos de los dominantes la posibilidad de cambio social, Mary Douglas parece obviar que los miembros de los colectivos dominados han sido categorizados como «de naturaleza diferente e inferior» gracias a constructos ideológicos raciales, étnicos, de clase y de sexo/género en los que son centrales ciertas marcas corporales (sexo biológico, color de la piel, por ejemplo), (Méndez, 1998).

2. Los dos cuerpos: el yo y la sociedad

La práctica etnográfica ha permitido constatar la existencia de diversas formas de pensar el cuerpo en el marco de diferentes culturas y también detectar dos grandes paradigmas que le conciernen. El propio de sociedades que, como las occidentales, disocian cuerpo y alma, y el de las que consideran el cuerpo como un microcosmos, permeable al entorno. Estas últimas generan representaciones en las que persona y cosmos se implican mútuamente. En ellas, el simbolismo de los límites corporales es de especial relevancia y los orificios del cuerpo y sus fluidos juegan un importante papel en las diversas representaciones de la interioridad y de la exterioridad. Es en *Pureza y Peligro* donde Mary Douglas explora esta cuestión, a través de las nociones de polución y tabú; mientras que en *Símbolos Naturales*, en un intento de desarrollar el proyecto de Mauss sobre las técnicas corporales, planteará su idea de «los dos cuerpos». Central en ambas obras será el postular que el cuerpo «ofrece un sistema natural de símbolos» (1978:14) construido mediante categorías cognitivas que ordenan al mundo y a las personas tanto subjetivamente (puesto que las interiorizamos), como externamente (puesto que nos sirven para relacionarnos con los otros en sociedad). Douglas es consciente de que la Naturaleza se expresa mediante símbolos y de que éstos son

> «producto de la mente, es decir, artificios o convencionalismos» (:13).

Para defender la existencia de símbolos naturales argumenta que

> «allá donde hallemos elementos afines en lo que concierne a los sistemas sociales, hallaremos también un sistema natural de símbolos (...) común a todas las culturas, recurrente y siempre inteligible» (:14)

y se propone la tarea de buscar «sistemas naturales de simbolización», es decir,

> «tendencias y correlaciones entre el tipo de sistemas simbólicos y el de sistemas sociales» (:14).

De este modo y en lo que respecta al cuerpo, lo natural sería su origen fisiológico y el sistema natural de simbolización al que esto da lugar en todas las sociedades se expresaría a través de la tendencia a distanciarse de dicho origen. Mary Douglas identificará cuatro diferentes sistemas sociales que usan la imagen del cuerpo para «reflejar y acrecentar la experiencia social de cada persona» (:18). Los cuatro sistemas serían: el que considera el cuerpo como órgano de comunicación; el que lo piensa como vulnerable; el que se inquieta por aprovechar todos sus fluidos y productos, y el que entiende que no tiene importancia al propugnar que la vida es «algo puramente espiritual» (:18). Cada uno de estos sistema daría lugar a diferentes formas de control del cuerpo y de la sociedad. Los cuatro sistemas así identificados y, a mi entender, construidos como tipos ideales, coexisten en gran medida en nuestras sociedades «modernas», lo que complica sustancialmente, en la práctica, la posibilidad de diferenciarlos y de referirlos a formas de control social del cuerpo claramente distintas. Sea como sea, y ahí reside su interés general, la intención final de Douglas es

> «demostrar que las dimensiones de la vida social gobiernan las actitudes fundamentales con respecto al espíritu y a la materia» (:19).

En *Pureza y Peligro,* partiendo de que existe una relación de analogía entre cuerpo y sociedad, constata que a lo que más teme una sociedad es a la polución, concepto que remite a lo sagrado. Como el cuerpo posee diversos orificios y está a través de ellos abierto al mundo, pesa sobre él una constante amenaza de suciedad. El cuerpo es, por excelencia, el lugar de lo impuro. Para no contaminarse, los seres humanos han de extremar las precauciones y mantener la distancia que cada cultura estima oportuna entre lo conceptualizado como sucio, y lo pensado como puro. Los fluidos corporales, pero sobre todo la sangre menstrual y el esperma, están connotados simbólicamente y refieren a la idea de contaminación sexual y, de un modo general, a la sexualidad entendiendo esta como fundadora del orden simbó-

lico de todas las sociedades al articular, como indicó- Mauss, cultura y naturaleza. Aunque la sexualidad no pertenece totalmente a lo impuro y no puede ser objeto de total prohibición ya que eso acarrearía la desaparición de las sociedades; estas la pensarán como posible fuente de trastornos individuales y sociales. Por eso reglamentarán su uso de diversas maneras, estableciendo diferentes sistemas de incompatibilidades (por ejemplo, prohibición de mantener relaciones heterosexuales durante la menstruación, de consumir ciertos alimentos, de cocinar otros, etc); y variados rituales de purificación para restablecer la pureza del cuerpo (por ejemplo, tras el parto).

Al igual que el cuerpo, la sociedad, esa «totalidad conflictiva», también está interna y externamente amenazada. En permanente relación con la Naturaleza, de la que debe diferenciarse, también debe estar atenta a los antagonismos entre grupos y a los roles sociales contradictorios, puesto que éstos dan forma al pensamiento simbólico y establecen frágiles líneas de demarcación interna, incluso pequeñas brechas, en las que se ubica la impureza, constituyendo esta un peligro para el orden social. De ahí que diversos rituales de prohibición y purificación tengan como función proteger a las personas de la polución. Estos rituales serían un sistema de protección simbólica del orden social y toda prohibición ritual representaría la «negatividad empíricas» (Heusch, 1975) del sistema social del que forman parte. La polución (sagrada) y la suciedad (profana), ligadas a un cuerpo que Mary Douglas siguiendo a Mauss concibe como el soporte físico en el que se plasman los lazos entre Naturaleza y Cultura, constituyen un orden simbólico que actúa a través de mecanismos de inclusión y exclusión. Así, la polución sería una categoría clasificatoria que les sirve a los humanos para diferenciar lo contaminante de lo no contaminante tanto en el mundo natural como en el sobrenatural. Este concepto de polución permite también, y es su principal interés, agrupar y hacer inteligibles hechos sociales en apariencia tan diversos como las reglas alimentarias, las que separan a hombres y mujeres y las taxonomía referidas al mundo animal, vegetal y mineral. Siguiendo a Durkheim y Mauss en su afirmación de que el núcleo del primer sistema natural es la sociedad y no el individuo, Douglas constata que todas las sociedades se distancian (a través de la norma de pureza) del origen fisiológico del ser humano, formando parte las ideas de pureza de cada sociedad de una totalidad más amplia. La norma de pureza sería universal puesto que exige, en toda sociedad, ocultar los procesos orgánicos que esta considera improcedentes. Y mantiene que el cuerpo ofrece un sistema natural de símbolos. De este planteamiento general surgirá una problemática que Douglas abordará en *Símbolos Naturales*: la de definir qué elementos sociales se reflejan en los diversos puntos de vista sobre cómo debe funcionar el cuerpo en sociedad.

El cuerpo humano, escribió Mauss, es un receptáculo de significados culturales, y el

> «primer y más natural objeto técnico, y al mismo tiempo medio técnico, del hombre» (Mauss, 1983:372).

Para imprimir su marca sobre el cuerpo, cada cultura elabora, e impone a sus miembros unas técnicas corporales a través de las cuales aprenden, casi sin darse cuenta, a utilizar los suyos, y a desarrollar una conducta social adecuada. Las técnicas corporales se dividan en función del sexo -y no sólo en lo que concierne a la división del trabajo, señala Mauss-, y a partir de ellas se configuren unos *habitus* corporales de naturaleza social que varían

> «con las sociedades, las educaciones, las conveniencias, las modas y los prestigios» (Mauss, 1983:369),

y en los que

> «hay que ver las técnicas y la obra de la razón práctica colectiva e individual» (:369).

Para Mauss no existe una conducta «natural», cada vez que actuamos lo hacemos en base a lo aprendido, incluso -y sobre todo- en el terreno de la sexualidad, en tan íntima relación con el de la moralidad. Por estas razones, Mauss propugnó- la necesidad de estudiar las técnicas corporales enmarcándolas dentro de los sistemas simbólicos y recurriendo a la psicología de la percepción para dar así cuenta del «hombre total». Según Douglas, que comparte en general esta visión, Mauss tergiversó- la relación entre naturaleza y cultura al negar la existencia de una conducta natural. Por eso ella intenta

> «identificar una tendencia natural a expresar determinado tipo de situaciones por medio de un estilo corporal adecuado a ellas» (1978:93),

entendiendo el estilo en el sentido de Barthes (1967), es decir como canal de expresión no verbal. Esa tendencia se puede calificar de natural

> «en tanto que es inconsciente y se obedece a ella en todas las culturas. Surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y una cultura locales. La expresión natural está pues determinada por la cultura» (:93).

El cuerpo sería así un medio de expresión «limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social»(:93). El control corporal es una expresión del control social y es especialmente fuerte en «el tipo de sociedades que

(anteponen) la cultura a la naturaleza» (:94). Así las cosas, a todo control social fuerte le corresponderían reglas de control corporal fuertes y

> «cuanto mayor sea la presión por parte del sistema social, mayor será la tendencia a descorporeizar las formas de expresión» (:96)

o, dicho de otro modo, a hacer respetar la norma de pureza. Para Douglas,

> «una estructura social que exija un alto grado de consciencia (es decir, que exija un control de la conducta individual), mostrará un alto nivel de formalismo, una aplicación rígida de la norma de pureza, la denigración de los procesos orgánicos y una gran desconfianza hacia todo tipo de experiencia que suponga la pérdida de control de la consciencia» (:106),

siendo los dos cuerpos de los que ella habla el yo y la sociedad.

Curiosamente, para ninguno de los dos cuerpos, el físico y el social, parece relevante retener analíticamente -al menos en el estudio de las sociedades modernas-, que ambos se han configurado dentro de específicos sistemas de sexo/género (Rubin, 1975) en los que las mujeres y otros sujetos históricamente dominados han sido ideológicamente naturalizados en base a su «diferencia» corporal. En este sentido se echa en falta una reflexión sobre la construcción de la idea moderna de Naturaleza que tenga en cuenta la articulación entre determinadas prácticas del poder y el discurso dominante sobre la naturaleza (Guillaumin, 1992). Afirmar, como lo hace Douglas, que el cuerpo ofrece un sistema natural de símbolos no explica por qué el cuerpo de las mujeres parece estar especialmente dotado para proporcionar más símbolos naturales que el de los hombres, a menos de considerar su especificidad biológica como fuente de los mismos. Y aún reteniendo esta hipótesis, todavía tendríamos que explicar por qué si bien «todos los humanos son naturales, algunos lo son más que otros» (Guillaumin, 1992:61). Al situarse en el terreno de las categorías simbólico-cognitivas, rastreándolas como si de determinismos ontológicos se tratara, Mary Douglas omite pensar la lógica práctica del poder y su capacidad para reproducir lo social a través de la naturalización de ciertos sujetos colectivos; y nos hace difícil dar cuenta del cambio social. Sin embargo, como vamos a ver a continuación, algunas de sus propuestas básicas sobre «los dos cuerpos» están resultando fructíferas para los actuales estudios feministas.

3. Diálogos feministas con «los dos cuerpos» de Mary Douglas

Si Hume es, para Mary Douglas, «el filósofo por excelencia para antro-

pólogos», podemos decir que Mary Douglas parece ser la antropóloga por excelencia para las filósofas feministas que se interesan por la situación social de las mujeres en general y por el cuerpo en particular. Y esto no es casual ya que, dado el nivel de abstracción en el que ésta se sitúa y su interés por el orden moral, quizás sea la única antropóloga que pueda servirles para pensar ciertas cuestiones sin perderse en la diversidad cultural. Como ya hemos dicho Mary Douglas parte de la idea de Gluckman de que toda sociedad es una «totalidad conflictiva» y de que

> «los roles contradictorios dan forma al pensamiento simbólico (y) crean en cierto modo la conciencia colectiva» (Heusch, 1975:10).

Si esto es así, interesa avanzar dos hipótesis interrelacionadas que Mary Douglas no parece tener en cuenta: la de que, intercultural e históricamente, a hombres y mujeres se les han asignado, en base a específicos sistemas de sexo/género roles contradictorios -pero a menudo pensados y a veces vividos como complementarios-; y la de que esto ha podido incidir en generar una conciencia colectiva de carácter sexuado diversamente compartida. Ambas hipótesis deberían explorarse desde la centralidad del cuerpo en los actuales estudios feministas desde los que este se analiza como

> «inscrito en procesos de objetivación; y como parte integrante de procesos de subjetivación que dan lugar a diversas producciones de subjetividad» (Probyn, 1992:34)

y, añadiría también, a diversas formas de conciencia colectiva para diferentes grupos de mujeres, en base a su posición de clase o a su pertenencia étnica.

En las sociedades «modernas» occidentales, la construcción cultural de la diferencia y de la jerarquía entre varones y mujeres se ha ido asentando sobre la naturalización de los sexos (macho, hembra), de los géneros (masculino, femenino) y de la heterosexualidad -que no de la sexualidad-. Esa naturalización oculta que

> «las representaciones del cuerpo son ideas e imágenes compartidas por ambos sexos que resumen y codifican el orden social a la vez que inscriben sus normas en el cuerpo de cada cual (y que son) esas inscripciones (...) las que (...) convierten al cuerpo en fuente de evidencias sociales» (Godelier, 1989:1156).

Los contextos sociales de cada época condicionan nuestras maneras de percibir el cuerpo humano y las ideologías que sobre él se acuñan en cada

momento histórico son deudoras de aspectos que tienen que ver con el cuerpo humano en su calidad de objeto de lo social. La noción de *habitus corporales* de Mauss, no retenida por Douglas, será reelaborada por Bourdieu (1980) que la utilizará para designar un sistema de reglas referidas al cuerpo que incluye esquemas de pensamiento, de percepción y de actuación interiorizados por los miembros de una cultura o grupo social. Esas reglas se caracterizan porque nunca se expresan socialmente de una manera sistemática, completa, racional y porque organizan implícitamente las relaciones que mantenemos con nuestros cuerpos y con los de los demás. Bourdieu insiste en que las prácticas que tienen como objeto prioritario al cuerpo no pueden examinarse como simples reacciones ante modelos socialmente dominantes sobre el cuerpo ya que

> «además de todos los veredictos sociales directamente aplicados al cuerpo (...). Son todos los esquemas y todas las realizaciones de los esquemas en clasificaciones sociales u objetos -herramientas, adornos, etc- divididos en masculinos o femeninos, ricos -de lujo- o pobres, etc, los que hablan directamente al cuerpo (...) modelando una relación al cuerpo, ver la experiencia del cuerpo» (Bourdieu, 1980:122. Nota 10).

La asunción de unos *habitus* corporales sexuados sustenta la diferencia entre varones y mujeres, y configura «formas particulares de conciencia» (Guillaumin, 1992) en lo que concierne a la vivencia de las correlaciones culturales entre sexo biológico, identidad sexual e identidad social.

Una de las características de las sociedades occidentales, que se sustenta en su específico sistema de sexo/género, es que a las mujeres se nos ha impuesto «una aguda conciencia de nuestros cuerpos» (Probyn, 1992:36). Conciencia que va tomando forma a través de vivencias cotidianas redundantes que remiten a una corporeidad sexuada que se valora socialmente en términos de diferencia/inferioridad. Aunque las intervenciones sobre el cuerpo humano son diferentes en cada sociedad y periodo histórico, sus resultados expresan y simbolizan culturalmente el estatus socio-sexual, económico, religioso y político de los individuos. A pesar de que el control social ejercido sobre los cuerpos, las manipulaciones a las que pueden ser sometidos, afectan a mujeres y hombres, es el cuerpo «hembra» el objetivo prioritario, siendo numerosos los ejemplos etnográficos que lo confirman (Godelier, 1986; Tabet, 1998). El cuerpo de las mujeres es el que se construye como un cuerpo para los «otros», al servicio de la sexualidad reproductiva y de la seducción heterosexual. Un cuerpo que se ofrece a los demás, un cuerpo próximo para aquéllos que necesitan cuidados y afecto (Guillaumin, 1992) y accesible incluso en contra de la voluntad de su

dueña. Que esta ideología haya sido interiorizada por numerosas mujeres demuestra la capacidad de lo social para constreñir a las personas guiando unos comportamientos a menudo física y mentalmente desequilibrantes. Pero estos comportamientos no deben analizarse desde el prisma del ejercicio de una conciencia individual libre, sino como fruto de una conciencia dominada (Mathieu, 1991) que se caracteriza por el desconocimiento de las reglas implícitas que regulan las relaciones con los dominantes, y por no saber ver, más allá de las apariencias, cómo funciona realmente la sociedad. Quizás por estas razones, si ha habido una reivindicación redundante desde la configuración de los modernos movimientos feministas occidentales, esa ha consistido en reclarmar para las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos.

En la Inglaterra de 1855, la sufragista Lucy Stone, citada por Virginia Woolf, declaraba:

> «significa muy poco para mí tener derecho al voto, a la propiedad y demás, si no puedo mantener mi cuerpo y su disponibilidad como un derecho absoluto».

A finales de los sesenta, una reivindicación central para los movimientos feministas se vehiculaba a través del eslogan: «nuestros cuerpos son nuestros», e incidía en todo aquello que concernía a la libre disposición del cuerpo en el terreno de la sexualidad y la reproducción biológica. A mediados de 1999, en Francia, el incremento de las injurias sexistas en la Asamblea Nacional francesa y las agresiones físicas sufridas por una de las ministras del gobierno Jospin han provocado la creación del colectivo de las *Chiennes de Garde* (perras guardianas), que promete reaccionar cada vez que estas se produzcan. Quienes no han adherido a la misma, como la esposa de Jospin, argumentan sobre lo impropio de la clasificación, sobre el carácter sexual que conlleva la denominación «perra», y se niegan a autodesignarse así. Posición esta que sin duda compartiría Mary Douglas puesto que interpretaría la autoclasificación como prueba de que las dominadas

> «sólo pueden pensar de acuerdo con la cosmología correspondiente a su experiencia social» (1978:179).

En el Estado español, a pesar de producirse en el mismo espacio simbólico que en Francia, es decir en uno de los espacios físicos en los que se encarna simbólicamente la democracia, las injurias sexistas de las que fueron objeto bajo gobiernos de diferentes «sensibilidades» ciertas mujeres políticas, lo que éstas provocaron fueron risas y protestas de las «históricas» feministas. O sea, una reacción gestual -la risa- que para Douglas responde

a estrictas pautas culturales; y una clasificación -históricas-, que remite a la somatización como forma de expresar a través del cuerpo ciertos síntomas sociales. Otros hechos sociales que también nos dirigen en especial hacia el cuerpo de las mujeres como los malos tratos físicos y psíquicos, asesinatos y violaciones; o los trastornos mentales como la anorexia o la bulimia que afectan en especial a las mujeres jóvenes, tampoco parecen estar recibiendo toda la atención política que merecerían acciones que afectan primero a la integridad física de las mujeres, pero también a nuestra identidad social, a las dificultades para construir una identidad subjetiva, y a la idea de Mary Douglas de que el cuerpo es un símbolo que refleja el orden social. Si, como ella afirma, son los momentos de cambio los que hacen que las sociedades reelaboren sus límites simbólicos, estos hechos parecen orientarnos hacia una cuestión de orden moral y político que podríamos formular de la siguiente manera.

Si aceptamos que en las sociedades occidentales «modernas» que interesan a la antropóloga, las mujeres como sujeto histórico colectivo estamos ocupando roles, desempeñando funciones y generando así representaciones sobre dicho sujeto que entran en contradicción con las anteriormente existentes pero que cohabitan con ellas en posición jerárquica inferior y sin conseguir desplazarlas; tendremos que detenernos a examinar los efectos simbólicos -y materiales- que están provocando todos esos «cuerpos de mujer» que, parafraseando a Douglas, parecen estar, como lo que concebimos culturalmente como sucio, «fuera de lugar». Como hipótesis para adentrarnos en este nuevo entramado, podríamos avanzar aquí la de que el uso cada vez más frecuente de productos culturales de muy diversa índole pero todos referidos al cuerpo como las intervenciones estéticas, las operaciones de cambio de sexo o el uso y abuso de dietas alimentarias adelgazantes (MacSween, 1999; Bordo, 1997; Méndez, 1995), indica que se está llevando a cabo una reelaboración del lazo social que une al individuo sexuado con su sociedad. Si se analiza el uso de estos productos, da la impresión de que cada persona intenta construirse ante los otros, pero sobre todo ante sí misma, en base a la identidad por ella soñada y para lograr hacer realidad su sueño, se guía cognitivamente por los «estilos corporales» estética y sexualmente dominantes. Esta paradoja se comprende teniendo en cuenta que, en la coyuntura de las sociedades occidentales de finales de este siglo, el cuerpo se percibe como un espacio de libertad sobre el cual, aunque se intervenga para que encarne la norma, eso sólo prueba la soberanía del individuo y nunca el control social al que este está sometido.

Diversos hechos sociales contemporáneos, entre los cuales hay que ubicar lo que está sucediendo en torno al cuerpo, parecen indicar que asistimos a una reelaboración y repersonalización de las relaciones sociales y a

diversos intentos por restituir el sentido del mundo y por reconfigurar el imaginario social (Balandier, 1985). Explorar esto requiere teorizar e investigar, entre otras cuestiones, las relativas al cuerpo y a la sexualidad ya que pensarlas equivale a pensar el mundo. Lo corporal y lo sexual han fundado la sociedad, la ha establecido en su orden simbólico, su sistema de reglas, sus códigos y sus poderes. Los cambios corporales y sexuales producto de la modernidad -como por ejemplo las intervenciones científicas sobre el cuerpo, la disociación entre sexualidad y reproducción, la emancipación de las mujeres, o el desarrollo de nuevas tecnologías reproductivas-; afectan a los espacios del cuerpo y la sexualidad y obligan a replantear la relación naturaleza/cultura.

> «Toda sociedad tiene una teoría de la naturaleza que se expresa en configuraciones intelectuales, en prácticas sociales, en herramientas, en arreglos simbólicos (que) se transforma y anuncia, prepara y acompaña a los cambios» (1985:16).

Y es esta problemática la que en la actualidad están abordando filósofas y científicas sociales feministas.

A lo largo de la década de los noventa, y desde varias disciplinas, se han multiplicado las publicaciones que tienen al cuerpo como tema central. Aquí he optado por examinar el uso que cuatro teóricas feministas occidentales significativas están haciendo de las propuestas de Mary Douglas sobre el cuerpo. Mi intención es la de mostrar hasta qué punto las cuestiones esbozadas por la antropóloga están resultando, utilizando una metáfora corporal no aplicable ni al cuerpo de las mujeres ni, al parecer, a sus producciones intelectuales, «seminales». A través de Bordo (1997), Butler (1996), Braidotti (1999) y Haraway (1995), quiero mostrar las fructíferas teorizaciones a las que están dando lugar las concepciones de Douglas sobre «los dos cuerpos». Cada una de estas autoras, desde problemáticas y perspectivas teóricas y políticas sustancialmente diferentes -y ese es el interés-, las eligen como punto de partida y las desarrollan de formas complejas al incorporar cuestiones que la antropóloga no ha abordado.

Bordo (1997), en su ensayo sobre el actual papel normalizador que cumplen las dietas de adelgazamiento y el ejercicio físico hace suyo el planteamiento de Douglas según el cual el cuerpo físico (microcosmo), reproduce simbólicamente los puntos débiles, las tensiones y ansiedades del cuerpo social (macrocosmo). Bordo lee los significados dominantes, conectados con la difusión mass-mediática de las imágenes de la delgadez a través del cuerpo entendiendo este, al igual que Douglas, como una superficie en la que simbólicamente se inscribe la cultura. Como hemos visto,

para la antropóloga prohibiciones y rituales expresan la necesidad de conservar límites corporales claramente definidos, destinados a distinguir lo externo de lo interno, siendo esto especialmente visible en aquellas sociedades que perciben sus límites externos como amenazados. Esto le da pie a Bordo para plantear la hipótesis de que

> «la preocupación por la gestión «interna» del cuerpo (es decir la gestión de los deseos) deriva de la presencia de factores desestabilizantes en lo que podemos llamar la macrorregulación del deseo en el ámbito del sistema constituido por el cuerpo social» (1997:134).

Como puede verse, lo que hace la filósofa es aplicar el planteamiento de Douglas a una sociedad (la nuestra) dentro de cuyos propios límites se ubican los factores de desestabilización. Factores de desestabilización que para ella provienen del capitalismo consumista y de la estructura de la vida económica que han construido personalidades inestables y en lucha. En lucha por que, en calidad de productores, debemos

> «sublimar (...) reprimir el deseo de una gratificación inmediata (...) cultivar la ética del trabajo (mientras que) como consumidores, debemos exhibir una capacidad ilimitada de ceder al deseo (...) anhelar una satisfacción inmediata» (:134).

Según Bordo, esto se plasma con acuidad en las dietas para adelgazar a las que se someten numerosas mujeres y se rastrea si descodificamos el ideal de esbeltez de tal modo que sean visibles

> refieren a la gestión correcta e incorrecta del impulso y del deseo» (:120).

Así, los extremos que actualmente se expresan a través de la bulimia y de la anorexia simbolizarían

> «las contradicciones del cuerpo social (...) que convierten la autosugestión del deseo en un esfuerzo continuo y en una empresa prácticamente imposible» (:120).

Pero esto no es todo ya que al inscribir la variable de sexo/género en esta problemática. Bordo muestra cómo elementos ulteriores referidos

> «a la gestión cultural del deseo femenino (...) y a la fuga de la mujer de un destino reproductivo, han sobredeterminado el actual ideal de esbeltez femenina» (:120).

Desde una perspectiva y una problemática diferente a la de Bordo, Butler (1996) también alude a la Mary Douglas de *Pureza y Peligro.* Atenta a las críticas feministas hacia el idealismo lingüístico del post-estructuralismo y a los requerimientos de que se le preste atención al cuerpo para que este no acabe siendo homologado a un «texto» o a un «discurso», imposibilitanto así una práctica crítica feminista que debe enrraizarse en el cuerpo sexuado de las mujeres sometido a constantes violencias; Butler se propone revisar un complejo debate feminista. Desde su punto de vista,

> «la convicción de la irreductibilidad material del sexo parece haber legitimado y alimentado las epistemologías éticas feministas además de diferentes análisis de género (...) (por eso) hay que revisar de qué manera y por qué la materialidad se convierte en signo de irreductibilidad» (1993:24).

Así mismo, hay que ver si es pertinente volver a la materia ya que, al hacerlo, podemos descubrir que

> «está profundamente sedimentada sobre los discursos sobre el sexo y la sexualidad que prefiguran y delimitan los modos en los que el término puede usarse (...) y que está fundada a través de una serie de violaciones que se repiten involuntariamente en la evocación contemporánea» (:24).

Dicho de otra manera: el cuerpo, como materia, estaría construido a partir de una matriz de género, algo que no parece haber preocupado a la antropóloga. Para Butler, varias son las cuestiones abiertas si se tiene en cuenta esta problemática, y es en una de ellas en la que alude a Mary Douglas. La filósofa se pregunta: ¿cómo fácticos criterios normativos forman la materia de los cuerpos?; ¿pueden interpretarse esos criterios no como simples imposiciones epistemológicas sobre los cuerpos, sino como específicos ideales regulativos sociales que instruyen, modelan y constituyen los cuerpos? -claro que sí, diría Douglas-, pero no es ahí donde Butler la cita sino al preguntarse si podemos recurrir al psicoanálisis para interrogarnos sobre cómo se trazan los confines del cuerpo a través del tabú sexual.

Por su parte, Bradidotti (1999) no cita a Mary Douglas pero sostiene una argumentación que me parece inspirada en sus propuestas, aunque le añade importantes dimensiones, además de sintetizar en cierta medida las cuestiones abordadas por Bordo y Butler dándoles un nuevo giro. Braidotti no habla sólo, como Douglas, del cuerpo social, sino que le pone género: «el cuerpo social masculino». Es él quien sustentó- el régimen patriarcal en la modernidad, pero la emancipación femenina le ha restado autoridad. La autora selecciona como emblemas opuestos del actual debate sobre el cuerpo y la feminidad las imágenes de un Bill Clinton cuyo «cuerpo gro-

tesco (emblematiza) una corporeidad masculina en plena pérdida de orientación» (1999:41), y de una Diana de Gales, encarnación

> «hasta la muerte de las inquietudes, complejidades y contradicciones femeninas de hoy (y que sería) el punto de apoyo para una reorganización del imaginario social contemporáneo» (:41).

Para ella, ambas imágenes reflejan los cambios compulsivos producto de un hecho históricamente nuevo: la presencia y competencia femenina. Pero así mismo asistimos a una intensificación de

> «la producción de una nueva feminidad fetiche objeto de manipulaciones, remodelamientos y reestructuraciones» (:42),

y estamos en una fase de

> «consumo fetichístico de una feminidad de Alta Tecnología (que va a la par de) una explosión de presencia femenina a todos los niveles» (:42).

Así, las paradojas del cuerpo son hoy tan neurálgicas que han hecho posibles tanto los planteamientos de las ciberfeministas que, como Haraway, elaboran esquemas conceptuales, figuraciones imaginarias

> «que representan una corporeidad atravesada por el factor tecnológico, convertido en segunda naturaleza» (:43);

como el surgimiento de una filosofía de la subjetividad post-humanística (sobre todo vía Deleuze), que busca esquemas que se salgan de los parámetros de la racionalidad logocéntrica y que se propone sustituir el

> «modelo de representación fundado sobre la identidad, la conciencia y la autorreflexión» (:43).

Para Braidotti, desde lo que ella denomina un materialismo radical, el feminismo debería enfrentarse con el desafío que supone

> «pensar la vida y el viviente fuera de toda referencia a un orden natural dado (...) y refundar nuestra posición política sobre la base de la transformación de aquel yo que tanto queríamos» (:56).

De cara a semejante desafío, parece claro que de poco pueden servir algunos de los planteamientos de una Mary Douglas a la que Haraway

(1995) rinde homenaje al elaborar su mito *cyborg* sobre la identidad y las fronteras y le agradece que

> «explorando conceptos de fronteras corporales y orden social (nos ayudara a tomar) conciencia del papel fundamental que juega la imaginería corporal para la visión del mundo, y, por lo tanto, para el lenguaje político» (1995:297).

A la vez, incita a las feministas a explorar

> «las posibilidades inherentes a la ruptura de las limpias distinciones entre el organismo y la máquina y las distinciones similares que estructuran el yo occidental. Es esta simultaneidad de rupturas lo que agrieta las matrices de dominación y abre posibilidades» (:297).

El mito *cyborg* de Haraway podría llegar a formar parte de una nueva cosmología y es el resultado de la ruptura con las categorías cognitivas dominantes sobre la naturaleza y el sujeto. Ruptura a la que tanto están contribuyendo los estudios feministas.

Como pienso que se ha visto, las concepciones de Douglas sobre «los dos cuerpos» están resultando fértiles para las autoras feministas, pero esto no impide observar las limitaciones generales a las que le aboca su entramado conceptual. A mi entender, esas limitaciones son consecuencia de la reificación de los sistemas de clasificación y de las categorías cognitivas que los configuran y de la tendencia funcionalista de la antropóloga al analizar las acciones «anti-rituales». Aunque, al leer su obra, se tiene la impresión de que desea explicar la génesis, la reproducción y el cambio del «todo social», de hecho lo que hace es dar prioridad a la reproducción del orden social. Y, en eso también, Douglas es fiel a Durkheim. Su tendencia a interpretar la diversidad de prácticas y acciones como expresiones de estilos de pensar conduce a

> «percibir el mundo (...) como un conjunto de significados en espera de ser interpretados, y no como problemas concretos demandantes de soluciones prácticas» (Bourdieu, 1995:32).

Quizás por estas razones escribió- Mary Douglas que reivindicar la igualdad no era lo apropiado para quienes tenían conciencia de estar dominados por ser la igualdad un símbolo de «no diferenciación» que no les conviene ya que «reduce la diversidad de necesidades propia a los seres humanos» (1978:180). Si hasta ahí podría adherir a su idea, lo que me resulta difícil compartir con ella es su preocupación, no por las personas, sino por las instituciones que

«al tratar de regular (ciertos) procesos por medio de la igualdad (...) (abandonarán) sus tradiciones y, por lo tanto, también su identidad y sus propósitos iniciales y concretos» (:180).

Quizás de eso se trata, de obligarlas a abandonar tradiciones e identidad ya que sólo así tendrán futuro, en la práctica, proyectos políticos de «no diferenciación» capaces no ya de proponer -puesto que ya se ha hecho-, sino de dotar de autoridad a un sistema de clasificación público, por hablar como Mary Douglas, que reelabore el orden simbólico y el sistema social dominante a través del que se repdrocuce la jerarquía y la diferencia/inferioridad (que no la diversidad), entre sexos, clases y etnicidades.

Bibliografía

BALANDIER, G. (1985): *Anthropologiques,* París, UGF.
BALANDIER, G. (1989): «Préface», en: *Ainsi pensent les institutions,* París, USHER.
BORDO, S. (1997): *Il peso del corpo,* Milano, Feltrinelli.
BOURDIEU, P. (1980): *Le Sens Pratique,* Paris, Minuit.
BOURDIEU, P. & WACQUANT, L (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva,* México, Grijalbo.
BRAIDOTTI, R. (1999): «Corpi sull«orlo della crisi», en: *Sintomi, Corpo, Femminilit^. Dall«isteria alla bulimia,* Molfino & Zanardi (a cura di), Bologna, CLUEB.
BUTLER, J. (1996): *Corpi che contano. I limiti discorsivi del 'sesso',* Milano, Feltrinelli.
DELGADO, M. (1996): «introducción», *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva),* Barcelona, Ariel.
DOUGLAS, M. (1966) *Purity and Danger. An analysis of concepts of polution and taboo,* Routledge, London. (Trad. española: *Pureza y Peligro,* Madrid, Siglo XXI).
-(1975): *Sobre la naturaleza de las cosas,* Barcelona, Anagrama.
-(1975): *Implicit Meanings.*
-(1978): *Símbolos Naturales,* Madrid, Alianza.
-(1989): *Ainsi pensent les institutions,* París, USHER (Trad. española: *Cómo piensan las instituciones,* Madrid, Alianza).
-(1998): *Estilos de Pensar,* Barcelona, Gedisa.
DOUGLAS, M & ISHERWOOD, B. (1979): *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo,* México, Grijalbo.
DURKHEIM, E. (1996): *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva),* Barcelona, Ariel.
GODELIER, M. (1986): *La producción de Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea,* Madrid, Akal.
-(1989): «Sexualidad, Parentesco y Poder», *Mundo Científico,* 96(9): 1147-1156.
GUILLAUMIN, C. (1992): *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir,* París, C™té Femmes.
HARAWAY, D. J. (1995): *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinvención de la Naturaleza,* Madrid, Cátedra/Feminismos.

HEUSCH, L. (1975): «El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas», en: *Sobre la naturaleza de las cosas,* Barcelona, Anagrama.

KUPER, A. (1973): *Antropología y Antropólogos. La escuela británica 1922-1972,* Barcelona, Anagrama.

LOMBARD, J. (1972): *L«Anthropologie Britannique contemporaine,* París, PUF.

MACSWEEN, M. (1999): *Corpi anoressici,* Milano, Feltrinelli.

MATHIEU, N. C. (1991): *L ¨ Anatomie Politique,* Paris, C™té Femmes.

MAUSS, M. (1983): *Sociologie et Anthropologie,* Paris, PUF.

MENDEZ, L. (1995): «Recetarios mágico científicos al servicio de la estética de la delgadez. Cuerpos de mujeres, cuerpos de hombres», *Anorexia: Dieta, estética, creencias,* Santiago, Museo do Pobo Galego.

MENDEZ, L. (1998): *Os Labirintos do Corpo,* Vigo, A Nosa Terra.

PROBYN, E. (1992): «Corps féminin, soi féministe. Le dédoublement de l«énonciation sociologique», *Sociologie et Sociétés,* vol. XXIV (1): 33-46.

RUBIN, G. (1975): «The Traffic in women: Notes on the political economy of sex», *Toward an Anthropology of women,* (pp.157-210), New York, R.R. Reitter Ed.

SPERBER, D. (1982): *Le Savoir des anthropologues,* Paris, Hermann.

TABET, P. (1998): *La construction sociale de l' inégalité des sexes. Des outils et des corps,* Paris, L' Harmattan.

VV. AA., (1988): *Análisis cultural. La obra de P. Berger; M, Douglas; M, Foucault y J, Habermas,* Madrid, Paidós.

Mary Douglas: el poder del cuerpo y las relaciones entre los sexos

Assumpta Sabuco
Profesora Asociada del Departamento de Antropología.
Universidad de Sevilla

La oportunidad de revisar la obra de Mary Douglas siempre compleja, bastante insólita e insuficientemente reconocida, supone un gran placer y un enorme reto. Empezando por el placer quisiera agradecer a la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y, sobre todo, a Amelia Valcárcel, la posibilidad que me ofrecen. El reto es hablar de una antropóloga que, interesada en tipologías y clasificaciones sociales, ha ido escapando a ellas. En esta primera cualidad, en la heterodoxia de su pensamiento y de su trayectoria profesional, se condensan las principales aportaciones de Mary Douglas tanto en la antropología como en otras disciplinas sociales.

A lo largo de toda su obra Mary Douglas ha ido cuestionando a los viejos maestros y a las grandes autoridades, ha roto la especialización de la antropología clásica y las separaciones disciplinares aunando una gran diversidad de intereses científicos. De ahí las resistencias que ofrece su producción a las ubicaciones complacientes y simplificadoras en escuelas y corrientes teóricas. Mary Douglas estudió no sólo antropología sino también filosofía, ciencias económicas y políticas, evidenciando un interés por la multidisciplinariedad que se plasma a lo largo de su obra. Bajo los presupuestos de la influyente y renombrada escuela británica, escribió su tesis doctoral y ya desde sus inicios criticó abiertamente los sesgos de las corrientes antropológicas más influyentes en los años sesenta, apuntando con claridad qué cuestiones no podrían resolverse sin cambiar los modelos vigentes. Nunca negó la influencia de autores británicos, como E. Leach o Meyer Fortes, pero reivindicó a aquellos que consideró más fructíferos para realizar su propia propuesta: E. Durkheim y M. Mauss. Alejada del reconocimiento anglosajón por lo que parecía una heterodoxia de la escuela francesa, y de muchos franceses por considerar su propuesta sólo una versión del estructuralismo de Lévi-Strauss, Mary Douglas criticó a unos y

otros antes de que se iniciaran los debates sobre sus filiaciones y dependencias. Acusa Lévi-Strauss[1] -con su sentido pragmático, tan británico- de alejarse de la acción y la conducta, de hacer juegos malabares con pensamientos que para ella respondían a la estructura social y eran más que simples dicotomías mentales o cognitivas. Y junto a V. Turner puso de manifiesto la principal lacra teórica del modelo británico: los sistemas sociales no respondían a una compartimentación funcional sino a las maneras de representación e interpretación que originaba la acción desde ciertas posiciones colectivas. Unas posiciones en las que hombres y mujeres, divididos y diferenciados a nivel sexual, desempeñaban un papel prioritario.

Ajena a las subdisciplinas, Mary Douglas no ha limitado el ámbito de su reflexión a comunidades africanas o a rituales o elementos religiosos sino que en toda su obra reivindica el saber hacer antropológico, especialmente, por dos de sus características más específicas: el método comparativo y el enfoque holístico. De ahí que la variedad de temas abordados en sus obras provoque aún más debates en torno a su posición. Su interés por las prohibiciones alimentarias de los libros sagrados, por el cuerpo, por el riesgo, la metereología, el gusto, los cuentos y un largísimo etcétera, parecen difuminar o diluir la unidad de sus aportaciones. Y ella misma parece disfrutar al incrementar la confusión cuando explica en el prólogo de una de sus obras el extraño maleficio que la obliga a escribir «hacia atrás»[2], mostrando un eje conductor que resulta inapreciable a primera vista.

En mi opinión, este aspecto recurrente que permite unificar las propuestas y abominaciones que se ciernen en torno a Mary Douglas es su permanente interés por analizar el poder[3]. Su paradigma teórico aspira a la comparación intercultural a través de la estructura, los códigos morales y valores en los que el individuo adquiere una identidad social, colectiva, que reproduce el orden en que se ha socializado[4].

En un mundo académico tan masculinizado como el vigente, esta antropóloga ha propuesto su propio pensamiento y lo ha hecho reivindicando una posición, como mujer, sabiendo que difícilmente obtendría una consideración semejante a otros antropólogos. En su modelo, la posición y el control dependen de los sistemas de conocimiento que se generan desde la práctica, desde la acción social. De ahí que Mary Douglas resulte tan inclasificable -salvo para aquéllos que pretenden minorizar sus aportaciones- y de ahí que sus escasas referencias a la antropología de la mujer o a la antropología feminista pueda explicarse como un intento de evitar las casillas, que acabarían al institucionalizarse, restando valor a sus rupturas y propuestas teóricas.

En esta comunicación pretendo mostrar el interés de Mary Douglas por las relaciones sociales de sexo y reivindicar sus tempranas aportaciones

a una antropología de los géneros en la que nunca participó como tal. Puesto que el objetivo de su tesis doctoral, entre los lele, fue demostrar como el éxito masculino está supeditado al control de las mujeres, no es de extrañar que la revisión de las relaciones entre los sexos y el poder sea una constante en su obra. Asumir el riesgo de abrir nuevas perspectivas y situarse al mismo nivel que los «grandes hombres de la Antropología» era y es para esta autora un compromiso moral[5]. Como ella misma señala, sólo aceptando los riesgos que esto implica es posible romper con el principal punto débil del quehacer científico, esa:

> «...timidez que asume que es imposible establecer un sistema conceptual objetivo que incluya la relación de la mente con los objetivos sociales»[6].

1. El orden femenino y Caperucita Roja

En una de las últimas publicaciones aparecidas en castellano, *Estilos de pensar*, Mary Douglas parte de la articulación entre las relaciones sociales, la autoridad y la experiencia de poder. En lugar de aplicar supuestos universales, estas conexiones no pueden abstraerse sino que es necesario su análisis en comunidades o contextos sociales precisos. Así, lo colectivo implica el reconocimiento y la interiorización de una escala, aprendida desde la infancia, que conforma y configura a los sujetos en una determinada posición social. El primero de esta compilación de artículos, «Los usos de la vulgaridad: una lectura francesa de Caperucita Roja» es un homenaje a Ivonne Verdier, una antropóloga feminista que desarrolló su trabajo de campo en Minot, Burgundia, y a quien se debe la recopilación de las distintas versiones sobre este cuento popular. Comparando los contextos sociales tal y como lo conocemos en nuestros días y como le fue narrado a I. Verdier, Mary Douglas considera que se trata de un rito verbal en el que se describen las etapas vitales de una mujer, en un claro contraste con «los groseros juegos equivalentes de los muchachos»[7], y no sólo una representación simbólica o discursiva. Para ello descarta la simplicidad dicotómica de las interpretaciones estructuralistas sobre los mitos, cuentos o relatos por el empleo de la inversión y el exceso de oposiciones ajenas a los comportamientos sociales. En opinión de Mary Douglas, los discursos son el resultado de la producción social tanto en lo que se refiere a los agentes culturales como a la utilidad práctica que los convierte en guías de la acción.

Si un cuento en el que un lobo se come a la abuela y engaña a una niña inocente sigue siendo válido como relato infantil, no lo es sólo por situarse en el ámbito de la fantasía gracias a la distancia temporal que imprime el

inicio -«había una vez»-, ni por la personalización de los animales, ni por el feliz desenlace en el que el leñador consigue rescatar a ambas mujeres y dar muerte al lobo. Lo que concede validez a este cuento y confiere significación a las modificaciones experimentadas en el mismo es que ambos se establecen a partir de las relaciones entre los sexos, y sirven para aprender qué posición se ocupa y qué tipo de comportamiento que se espera de hombres y mujeres.

La importancia de la versión del cuento recogida por I. Verdier es que se trata de un legado conservado y reproducido por mujeres, por campesinas de esta región francesa que, precisamente por su origen social, nunca tuvo la difusión o el reconocimiento de las versiones alemanas de los hermanos Grimm o las versiones cultas de autores como Perrault, ambas reformuladas para adecuarse al gusto y las necesidades burguesas. Lejos de ser una inversión de la vida cotidiana[8], la significación del relato muestra qué cuestiones relativas al honor y al deshonor eran relevantes en la formación y en la conducta de las mujeres campesinas. En este relato, los cuerpos de mujeres aparecen en conexión con la naturaleza y con los cambios estaciónales que reflejan la pubertad, los embarazos, la madurez y la solidaridad femenina. Sin el contexto social y cultural en el que se inscribe este cuento, su interpretación no puede ofrecernos ningún dato relevante. Tanto para Mary Douglas como para Ivonne Verdier los folkloristas forzaron la clasificación de este tipo de rituales en un género narrativo «popular» que, en el presente desfeminizado, ha ido perdiendo sus referentes más específicos y, por lo mismo, más relevadores. Entre esos rasgos divergentes destacan la edad de caperucita, una adolescente frente a la minorización que en la actualidad la convierte en una niña, su capacidad de elección entre el sendero de alfileres y el de las agujas[9], frente a la desprotección de la versión contemporánea y la ingestión por parte del lobo y de caperucita del cuerpo de la abuela. El carácter obsceno de las conversaciones en la cama, el ingenio permitido en la pubertad en torno a las relaciones entre los sexos y la solidaridad entre mujeres con el que concluye el relato subrayan, en la versión de las campesinas, la capacidad de decisión de las mujeres sobre sus propios cuerpos. Son lavanderas las que ahogan. la inocente confianza del lobo al pretender cruzar un río con el poder que le confiere su masculinidad. El lobo y el cazador, como hombres, ocupan un papel secundario en la versión francesa, porque son las mujeres las que desempeñan todo el protagonismo en una época en la que las esferas sexuales demarcaban mundos y cosmovisiones separados.

Ante esta interpretación del cuento podríamos preguntarnos si Mary Douglas, apuesta por un feminismo de la diferencia como la autora a la que homenajea. La respuesta, negativa, se apoya en la visión de hombres y

mujeres que Mary Douglas analiza en las obras previas a este artículo, en la temprana revisión sobre la separación entre naturaleza y cultura, y en la exposición de las diferentes maneras en las que las culturas han establecido papeles y lugares femeninos.

2. Los órdenes sexuales. Roles femeninos y experiencias de poder

> «Sólo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, en favor y en contra, se crea la apariencia de orden». *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú,* 1966. pág 17.

La antropología feminista de los años setenta, se propuso romper con el androcentrismo que había silenciado la presencia y la participación de las mujeres en la historia, en la producción de conocimientos y en la acción política. La categoría «mujer» permitía universalizar una situación de opresión y fomentar una toma de conciencia colectiva, más allá de las diferencias entre las mujeres. Sin embargo, el empleo de esta categoría acabó por reificar la realidad, simplificando las semejanzas y potenciando una visión etnocéntrica de las mujeres, como objeto de estudio[10].

Como señala la cita con la que iniciábamos este apartado, Mary Douglas había cuestionado una década antes, durante los sesenta, la exageración de las diferencias entre «Hombres» y «mujeres», como entidades universales. Su propósito era explicar una relación de poder desigual que, esa sí, se constataba en todos los ejemplos etnográficos de la antropología clásica. Pero para M. Douglas no podía emplearse como axioma sino como un problema a desvelar. El poder y el control masculino entre los lele que fue objeto de su tesis doctoral se basaba en el control de los cuerpos de las mujeres, y ésta es la hipótesis con la que pretendía estudiar a su vez la gran diversidad de papeles sexuales, los vínculos entre estructura social, las pautas matrimoniales y las relaciones inter e intrasexuales.

Si los fluidos corporales son analogías del orden social, su simbolización no expresa la relación auténtica entre los sexos sino la relacin entre las partes de la sociedad, su organización interna. Este es el presupuesto de una de las aportaciones más influyentes de Mary Douglas que apareció en 1966, *Pureza y Peligro.* Frente a las ambigüedades o las clasificaciones dudosas, la exageración de lo que es diferente[11] sustenta el orden social. De ahí que en contra de una reificación de la cultura o la atribución de esencias corporales a hombres y mujeres, Mary Douglas muestre las diferencias y similitudes con el que las relaciones entre los sexos pueden estar marcadas por la evitación o la complementariedad. Y tanto en un caso como en

el otro, ninguno de los colectivos se encuentra ajeno a éste, sino con posibilidades distintas de ejercer su influencia. Las representaciones simbólicas ofrecen así, en primer lugar, un mecanismo de enfoque- de percepción en torno al espacio y al tiempo, a las expectativas y a la acción social, del mismo modo que, en segundo lugar, se convierten en estructuras específicas de conocimiento y, por último, en formas de controlar las experiencias. Si los peligros exteriores potencian la solidaridad de grupo, el sistema social debe controlar las tensiones que su propia estructuración produce. Sólo desde la diversidad de la organización social podemos explicar la colaboración o antagonismo sexual, resultante de la enculturación de los agentes sociales como miembros de un sexo u otro.

Desde esta premisa, Mary Douglas considera que los sistemas sociales en los que las funciones sexuales se imponen directamente, las desviaciones de la norma implican castigos físicos directos, como sucede entre entre los walbiri de Australia central[12]. En las sociedades en las que no existe este tipo de coacción directa pero la estructura social se basa en la asociación entre los sexos, la mayor importancia de la descendencia origina instituciones como el matrimonio de los nuer, en el que las mujeres tienen libertad para disponer de sus propios amantes y donde la complejidad de la reglamentación en torno al divorcio o el concubinato, contrasta con la sencillez de su organización política. Y si las relaciones entre los sexos muestra una diversidad que no puede simplificarse en carácteres o formas de ser «naturales», o en una violencia biológica que otorgaría el poder a los hombres inevitablemente, M. Douglas expone las diferencias con las que las partes del cuerpo, los fluidos son empleados como elementos de control o de coacción. La comparación entre los pigmeos y los cazadores hazda de Tanzania muestra diferentes actitudes en torno a las relaciones entre los sexos y lo que se define como masculino o femenino. En el primer caso, los pigmeos conceden tan poca importancia a la separación entre estas esferas que hombres y mujeres realizan las mismas o semejantes tareas, incluso en la caza. La causa de esta flexibilidad es que el sexo no actúa como una categoría social en contraste con la rígida división sexual de los hazda[13].

Las diferencias que imprime la posición de clase en los roles y funciones asignados a las mujeres ofrecen una amplia variedad tanto a nivel intercultural como dentro de un mismo sistema. Por ejemplo, en las sociedades de castas la importancia otorgada a la pureza entre las esferas superiores explican que entre las mujeres brahamanes de Malabar, se ejerza una considerable presión: las mujeres permanecen recluidas y pocas llegan al matrimonio, momento en el que suelen ser sustituidas por una joven nayar que, en cambio, goza de una gran libertad sexual y viven de forma independiente.

Cuando la estructura social está sujeta a fuertes contradicciones, los papeles sexuales se extreman y las relaciones entre los sexos suelen caracterizarse por la evitación y el peligro. Este es el caso de muchas sociedades de Nueva Guinea como los arapesh que consideran la feminidad negativa para los hombres mientras que la mascuinidad lo es para las mujeres[14]. La clave fundamental de contraste estriba en el tipo de organización social, y especialmente en el parentesco. En el caso de los mae enga, la exogamia entre clanes opuestos fomentaba lo que Douglas califica de «complejo de Dalila», un fuerte temor a los poderes y peligros de las mujeres, especialmente de sus fluidos corporales; un temor que se convertía en clave de poder para las mujeres[15].Cuando las mujeres son las que consideran contaminante el sexo, como entre las bemba, los yao o los cewa, el rasgo común es que se trata de sistemas matrilineales y matrifocales. Los hombres debían residir en las aldeas de sus esposas por lo que eran tímidos, fáciles de atemorizar, y sus mujeres debían demostrar y afianzar una masculinidad que les permitía, bajo la simulación de sus propios deseos, obtenter una serie de ventajas materiales sin menoscabar su autoestima.

Los contrastes en este tipo de relaciones entre los sexos, el hecho de que los enga combatan contra los familiares de sus esposas frente a los lele, que consideran a las mujeres un objeto de intercambio y alianza, o la autocensura de las mujeres bemba para mantener un matrimonio que podría comprometerse bajo la demostración permanente de su carácter libre e independiente, demuestra que la presión social sobre las relaciones sexuales es la mayor condición para asegurar el orden social.

Una década antes que Oackley, Rosaldo o Gayle Rubin[16] propusieran el concepto de sexo- género para evitar la reificación de un concepto como el de mujer que se pretendía universal, Mary Douglas había demostrado no sólo la versatilidad de roles sexuales sino tambíen las diferentes posiciones de poder que entraña ser hombre o ser mujer en otras sociedades. En contraste también con el mantenimento de estas antropólogas feministas de la división entre naturaleza-cultura, Mary Douglas rechazó esta oposición desde una perspectiva cercana a lo que en los ochenta pasó a ser dominante en la Antropología feminista.

3. La naturaleza de los símbolos. La temprana deconstrucción de las oposiciones naturaleza-cultura, sexo-género

La definición del sistema sexo-género a partir de las apropiaciones de la sexualidad humana y las diferencias de roles o papeles sexuales, permite diferenciar dos elementos básicos en esta propuesta: por un lado, los siste-

mas de parentesco en los que las mujeres aparecen como objeto de intercambio y, en segundo lugar, la dicotomía entre naturaleza (sexo) y cultura (género). Resulta interesante constatar que antes de que la propia Rubin separara la sexualidad del género, como un vector de opresión independiente o que se generalizase el debate en torno a la oposición naturaleza-cultura, Mary Douglas hubiera ofrecido una perspectiva rupturista superando estos dos problemas en la antropología del género.

Respecto a las visiones tradicionales en torno al parentesco que habían asumido el intercambio de mujeres como una de las estructuras elementales de Lévi-Strauss (1949), Mary Douglas propuso una perspectiva diferente en 1969. Su artículo «Is Matriliny Doomed in Africa?» supone un claro punto de ruptura e inflexión en esa compilación de escritos, en homenaje a Meyer Fortes, que se llamó *Man in Africa*. Y en lugar de hablar de los hombres africanos como protagonistas de los sistemas de parentesco, Mary Douglas cuestiona la aparente fragilidad y el riesgo de las instituciones matrilineales. Asumir que sólo las economías pobres e igualitaristas permiten el desarrollo de la descendencia por vía materna y que se trata de sistemas inestables por esta forma de filiación unificaba las posturas de autores tan diferentes y prestigiosos como David Schneider, Lévi-Strauss o Jack Goody. Una idea que para Mary Douglas había trasformado los sistemas matrilineales en un torpe dinosaurio dentro de las estructuras de parentesco[17]. La misma opinión le merecen las condenas a un sistema que debe desaparecer por su extravagancia. Y, a partir de estos presupuestos se centra en la distribución de la autoridad y la funcionalidad de un tipo de estructura social, mucho más adaptativo que los linajes patrilineales. La diferencia entre unos y otros reside en que la matrilinealidad permite incorporar a grupos de descendencia sin basarse en las lealtades masculinas, ya que son los esposos los que, al desplazase a los lugares de residencia de las mujeres, deben aceptar una serie de responsabilidades conflictivas. De ahí que esta forma de establecer parientes sea compatible con economías expansivas y agresivas hasta el extremo de defender que las actuales condiciones de mercado favorecen este sistema, pese a su desprestigio en la teoría antropológica. Para Mary Douglas, no podemos equiparar los mecanismos mediante los que la sexualidad humana es inscrita en los cuerpos y, mucho menos, las situaciones de poder que implica la reproducción en distintos sistemas económicos. La confusión entre sexualidad y parentesco, la focalización en las relaciones que cada cultura define entre el sexo y el género, han sido problemas asociados a la propuesta de G. Rubin. Aspectos secundarios frente a las relaciones de poder de hombres y mujeres, frente a la naturalización de la cultura y a la inversa que interesaban a Mary Douglas.

Esta dicotomía entre la naturaleza de los sexos y el género de la cultura se entroncaba en una de las opciones que ya en 1970, Mary Douglas había

rechazado. Su visión de la naturaleza y la cultura como dos aspectos interrelacionados e inextricables está presente en el elocuente título de *Símbolos naturales*. Desde el principio de esta obra, la autora critica el uso y el reduccionismo que conlleva una de las dicotomías contra la que más energías ha empleado la antropología en general y la antropología feminista, en particular, a partir de la década de los ochenta[18]. Una década antes, Mary Douglas había focalizado la atención en lo que sería el tema estrella de la antropología y el género en los noventa: el cuerpo. Si la naturaleza tiene que expresarse por medio de símbolos, el cuerpo va a ser el soporte por excelencia en el que se manfiesta el orden social y a partir del cual se construye y reproduce una jerarquización de posiciones sociales.

Sin ahondar en la amplitud de perspectivas que vienen retomando y desarrollando esta cuestión, lo que resulta evidente es que Mary Douglas propuso un esquema social en el que los cuerpos articulaban no sólo las diferencias sexuales o las de género sino las desigualdades de clase, casta y trabajo. Y en ese sentido anticipaba las líneas de investigación en las que, por supuesto con otra perspectiva teórica, la identidad social y colectiva está siendo analizada. Desde Nira Yuval Davis, Flora Anthias, en la intersección de la etnicidad, el género y la nación, hasta los trabajos sobre las nuevas formas de control del cuerpo ligadas a la estética y los medios de comunicación[19], las aportaciones de Mary Douglas a esta temática son innegables. Y en el campo de la sexualidad fue tambiÉn ella una de las primeras en apuntar que

> «ninguna presión social es tan explosiva como la que constriñe a las relaciones sexuales».

4. El poder de las ambigüedades en los sistemas de clasificación social

Las anomalías, que se convierten en fuentes de impureza y de peligro, marcan las fracturas o los puntos débiles de un esquema estructural que coloca a los sujetos sociales en una abanico de oportunidades para subvertir o trastocar el orden establecido. El interés de Mary Douglas por estas cuestiones, previo al de Lévi-Strauss, estuvo ligado a su maestro, Franz Steiner, cuyas conferencias sobre el tabú editó después de su muerte. El único problema de su original perspectiva es la excesiva rigidez de un esquema de grupo o cuadrícula. El peso de las tipologías disminuye las provocadoras aportaciones de Mary Douglas y dan lugar a bastantes incertidumbres en torno a su posición como garante de una estabilidad y un orden, de fuerte corte funcionalista, o a la posibilidad de trastocar las estructuras. A modo de

conclusión, queremos retomar una de las primeras y también más debatidas aportaciones de Mary Douglas tras su investigación entre los lele: la importancia de lo anómalo, la imposibilidad de ajustar ciertos elementos o animales en las categorías al uso, y su capacidad de subvertir el orden establecido.

Entre los lele, el más extraordinario de estos trasgresores es un animal, el pangolín[20], que tiene escamas parecidas a los peces, habita en los árboles y tuerce la cabeza. Asociado a un gran número de cultos representa simultáneamente el orden y el desorden de esa sociedad. Una situación que al no ajustarse a las series y categorías determinadas, permite que sea posible trascenderlas y gozar de un reconocimiento especial. Con la misma ambigüedad, Mary Douglas provoca y mantiene su propuesta teórica con un espíritu claramente trasgresor y, a la vez, continuista con su modelo original por ese extraño maleficio que la obliga a escibir hacia atrás. De ahí que sea objeto de culto desde muchas disciplinas y que sin embargo su posición como una de las pensadoras más originales de nuestro siglo sea difícilmente aceptable en el corpus antropológico, quebrado por el peso de los Grandes Hombres.

Pese al carácter heterodoxo de su pensamiento, Mary Douglas participa de los rituales típicamente británicos en los que se forjó[21]. Y esta cuestión es especialmente evidente en sus propuestas sobre el cambio o la alteración de las relaciones de sexo. A lo largo de este artículo hemos querido mostrar cómo sus posiciones son anómalas respecto a las posiciones dominantes en su época y cómo la potencialidad de su pensamiento sigue siendo un reto del que se nutre una parte de la Antropología feminista de las dos últimas décadas. Mary Douglas, por su parte, ha optado por continuar abriendo temáticas en las que la viabilidad de su teoría social altere las relaciones de poder. De un poder sustentado en el conocimiento y en la resolución de cuestiones prácticas. Quizá ese pragmatismo explique que en su elección de escapar a las categorías de sexo que minorizan las aportaciones científicas de las mujeres, Mary Douglas insta constantemente a modificar las instituciones.

> «Sólo cambiar las instituciones sirve para algo. De ellas deberíamos ocuparnos, no de los individuos, y deberíamos hacerlo continuamente, no sólo en los momentos de crisis»[22].

Notas

1 Tras cuestionar la paternidad de Tylor en la escuela británica afirma que Lévi-Strauss *«...no aporta nada interesante acerca de las variantes culturales (locales y limitadas) por centrarse*

en los universales y no en lo limitado a un lugar y un momento determinado. Sus prediciones son inexpuganbles, absoluta y totalmente irrefutables. Carece de hipótesis.» en *Símbolos naturales*, pág 91. A lo largo de su obra continœa esta crítica a unos postulados, los del estructuralismo,de los que se diferencia por la importancia de los contextos de poder y de la acción social. Es precisamente esta cuestión lo que explica la preferencia por Durkheim para quien los hechos sociales son las manera de hacer, que ejercen sobre el individuo una coacción exterior. Estos aspectos a los que haremos referencia en el siguiente apartado, marcan la linea fundamental de contraste entre la teoría estructural y los planteamientos de M. Douglas.

2 En el prólogo de *Cómo piensan las instituciones*, donde expone su teoría sobre el control social de la cognición, señala que esta obra es *«...como un prolegómeno a Risk Acceptability (1986) que. denuncia ciertos ángulos muertos en nuestra profesión, así como la arraigada resistencia al tema...Risk Acceptability, por su parte, es como un apéndice introductorio a Risk and Culture (1982),obra que muestra cómo el análisis antropológico de las creencias públicas puede ampliarse a nuestro propio caso. Pero Risk and Culture es la tesis que hubiera debido preceder a la publicación de Implicit Meanings en 1970...Todos ellos hubieran debido aparecer en orden inverso, terminando con The Lele of the Kasai (1963)»*, pág. 12. 1996, Alianza Ed., Madrid.

3 Tuve el placer de participar en un seminario significativamente llamado «Antropologia y Poder», en la Universidad de La Sapienza, en Roma, durante el curso 1991. La intervención de Mary Douglas y su énfasis en destacar este aspecto como central en su obra reitera esta perspectiva.

4 Sobre esta cuestión ver su artículo *«How Identity Problems Disapear»* en Anita Jacobson Widding (ed), *Identity Personal and Socio-cultural. A symposium.* Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1983, pp. 35-47. Entre las reivindicaciones de esta contribución al debate de la identidad individual o colectiva, Mary Douglas mantiene la necesidad de una teoría social de gran alcance que continúa la linea abierta por Meyer Fortes, a quien esta dedicado ese volumen. En su opinión sólo de este modo es posible superar las oposiciones entre lo personal y lo colectivo, entre la elección personal y las opciones culturales. Romper las dicotomias usuales en antropología ha sido también una de las tempranas contribuciones de esta autora que rechaza la aparente universalidad de la oposición entre hombres y mujeres, para lograr explicaciones que sólo pueden generalizarse tras el análisis de casos concretos.

5 Lourdes Méndez aborda y desarrolla esta cuestión en *«Reflexión sobre la poco común producción de las pequeñas mujeres»* en Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I. (Eds.), *Antropología de los pueblos de España.* Ed. Taurus, Madrid, 1991, pp. 700-710.

6 *La aceptabilidad del riesgo.* Ed Paidós, Barcelona, 1996, pág. 23.

7 *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto.* Gedisa, Barcelona, pág 14. En las páginas 24 y 25, Mary Douglas continœa esta crítica a los postulados estructuralistas, en los que se ha querido ver -o reducir- el eje central de sus aportaciones.

8 El concepto de inversión como analogía de la situación social fue desarrollado por la autora en *«Jokes,» Implicit Meanings*, 1975, pp. 90-116, London, Routledge. Igual que el cuerpo, los chistes sirven para remarcar las jerarquías sociales y es en relación a estas escalas de dignidad como deben estudiarse las diferencias de contenido o las reacciones que suscitan entre distintos colectivos. Son los actores sociales quienes construyen los discursos, de forma que estos aspectos corporales o representativos se imbrican en el orden social. Para

analizar la relaciones y las formas de control colectivas, M. Douglas emplea el «indice de distancia», propuesto por Norbert Elías, por el que la vulgaridad supone un mayor contacto físico, mayor intimidad y menor respeto.

9 Los alfileres como metáfora de las uniones transitorias contrastan con las agujas, ligadas a las uniones más permanentes, a las relaciones sexuales institucionalizadas y reconocidas. La costumbre de repartir alfileres blancos en las bodas para que las mujeres aœn solteras puedan contraer matrimonio respondería igualmente a esta representación de los deseos y las prioridades con las que son educadas las mujeres.

10 Esta cuestión ha sido desarrollada por diferentes autoras entre las que queremos destacar a H. Moore, *Antropología y feminismo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1991 y M. di Leonardo, «*Gender, Culture and Political Economy: Feminist Anthropolgy in Historical Perspective*», pp. 1-47, 1991, *Gender at he Crossroads of Knowledge*, University of California Press.

11 También en este sentido, M. Douglas se adelantó a romper esa oposición entre la igualdad y la semejanza que autoras como MacKinnon; C. y otras feministas centradas en el análsis del poder han ido poniéndo de relieve en las políticas sociales durante la década de los ochenta y los noventa. Cft. *Hacia una teoría del estado*, Ed. Cátedra, Madrid, 1989.

12 Hay que destacar que durante la década de los ochenta, algunas autoras recurrirán a este procedimiento metodológico para romper la rígida dicotomización de sexo- género. Mathieu, por ejemplo, desarrolla su diferenciación entre identidad sexual, de sexo y sexuada a partir de la correlación entre lo normativo, lo que cada sociedad establece al asignar el sexo y el género, así como las alteraciones de estas normas.

13 Mary Douglas señala cómo «*Esta conciencia, extraordinariamente fuerte de diferenciación social es el œnico nivel de organización permanente...es el marco en el que se dirime la rivalidad de los varones para conseguir esposa o se establece la confabulación femenina entre madres e hijas con el fin de conseguir de sus maridos, la mayor cantidad de mercancías posibles a cambio de acceder a regañadientes a sus apetitos sexuales*». Es la inseguridad del marido respecto a la esposa lo que lleva a temer la contaminación y el poder de las mujeres.Op. cit, pág 127. Son las relaciones inter e intrasexuales las que para Mary Douglas revisten un mayor interés frente a los roles o papeles sexuales de uno u otro género.

14 Este pueblo fue estudiado por Margaret Mead, a quien destaca Mary Douglas no sólo por sus trabajos más tempranos y conocidos sino por algunas de sus contribuciones más tardías haciendo explícito el reconocimiento de su obra y su seguimiento. «*...we shall present an abbreviated account of a conference called by a distinguished anthropologist, the late margaret Mead, in order to consider athmospheric risk, a conference held under circumstances designed to decrease bickering and increase scientific agreement*»» en *Risk and Culture*, Univrsity of California Press, 1983, pág. 60-61.

15 Mary Douglas rechazó explícitamente en esta obra la tan usada envidia de las mujeres hacia el pene de los hombres, en la que la psicología ha sustentado tantos principios supuestamente universales. Los datos etnográficos mostrarían más bien al contrario, la gran cantidad de rituales y costumbres por los que los hombres se apropian o reproducen los fluidos corporales de las mujeres como en el caso de la covada.

16 1975, Rubin explicaba la complementariedad de los sexos y la opresión de las mujeres por los sistemas de parentesco. Su definición del sistema sexo- género permitía estudiar las relaciones sociales que transformaban la sexualidad biológica en productos de las actividades humanas, históricamente específicas En «The traffic in women notes on the political

economy of sex» En Rayna Rapp Reiter, 1975, pp. 157-210. Más tarde esta autora separó la sexualidad del sistema sexo- género en «*Thinking sex notes for a radical theory of the politics of sexuality*» en Carole Vance *Pleasure and Danger*, Londres, Routledge, 1984, pp. 267-319. (Hay traducción en castellano de estos dos artículos clásicos de la antropología feminista).

17 Literalmente, Mary Douglas ironiza sobre la trasformación de la matrilinealidad en «a cumbersome dinosaur» Op. cit. pág. 123. Con la provocación que es habitual en su redacción, Mary Douglas ofrece también una interesante inversión de los géneros y las relaciones entre los sexos en cada una de las dedicatorias a su marido. Prueba de ello es que explica el interés por las nociones de la pureza y el peligro, que hemos citado, ya que los niveles de tolerancia respecto a la suciedad de su esposo, más amplios que los suyos, le llevaron a adoptar un punto de vista relativo. Y en *Cómo piensan las instituciones* señala que «*Pensar en la racionalidad es siempre difícil y, como de costumbre mi marido me ofreció su valiosa ayuda*». No es de extrañar que su valoración global a los presupuestos que condenan la matrilinealidad a la inestabilidad o al igualitarismo.

18 Sobre las críticas clásicas en la antropología de los géneros a los sesgo que ha introducido la separación entre naturaleza y cultura cf. Ortner, S. 1970 *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza a la cultura?* en *Antropología y Feminismo*, Barcelona, Anagrama, o C. Guillaumin, 1970 *Le racisme. Genese et langage actuel*, París, Ed. Mouton. Si bien es cierto que Mary Douglas no fue la primera en hablar del cuerpo, aspecto ya abordado por M. Mauss, fue la primera en estudiarlo como un sistema simbólico en el que se inscribían las huellas del poder. Anthony Synnott, *The Body Social*. Ed. Routledge, 1993, pág. 241.

19 Sobre esta cuestión ver Ana Lúcia de Castro. UNICAM/FAPESP «*Culto al cuerpo, modernidad y medios de comunicación*» así como la obra de Featherstone, M, 1993. *The body: social process and cultural theory*, London, Sage Publications. Del mismo modo, la obra de Donna Haraway, *Ciencia Cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Ed Cátedra, 1991, o su más reciente, *Modest-Witness Secons Milennium. Female Man- Meets Onco Mouse. Feminist and Technoscience*, 1998, que revisa en el campo de la biología la separación entre naturaleza y cultura, como una reinvención exaltada del poder y la sacralidad que envuelve a la ciencia en nuestros días. Un aspecto abordado también por Mary Douglas en colaboraciones y escritos sobre el riesgo que figuran en la bibliografía.

20 El pangolín, una variedad de oso hormiguero, es considerado por los lele como «*...an animal with the ody and tail of a fish, covered in scales.it has four legs and it climbs in trees. These anomalous characteristics of the pangolin render it into a strong symbol for the Lele pangolin Cult which honours parents who give birth to children of both sex*»., in Michael Strangelove, *Cyberspace and media Pollution: Mary Doglas«s Theory of Public Memory*, in *Citizen Online*, September, 23, 1997.

21 Como apuntaba Luc de Heusch. «*Al ejecutar alegremente al autor de La rama dorada, Mary Douglas se entrega a un rito intelectual tipicamente británico que consiste en inmolar periodicamente en el altar del conocimiento a un antepasado molesto para purificar la sociología de la subversión psicológica*». Óp. 8 *El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas.Y Sobre la naturaleza de las cosas.*Cuadernos Anagrama, 1975. La periodicidad de estas inmolaciones y su extensión solocaría sin embargo a Mary Douglas en un apartado diferente.

22 *Cómo piensan las instituciones*. Alianza, 1986, pág. 180.

Bibliografía

1950. *People of the Lake Nyasa Region*, Londres, OUP.

1957. *«Animals in Lele religious symbolism»*, *Africa* 27, pag. 46-58.

1963 *The Lele of Kasai*, Londres, OUP.

1965 *«Lele economy compared with the Bushong»* en *Markets in Africa*, Eds. P. Bohannan y G. Dalton. Nueva York, Natural History Press.

1966. *Purity and Danger An Analysis of Concepts of Polution and Taboo.* London.

1969. *Man in Africa*, co-ed con P. Kaberry, London Tavistock.

1970. *Brujería, Confesiones y Acusaciones*, London Tavistock.

1970. *Natural Symbols.* Londres, Barrie y Rockliff.

1974. *«El racionamiento primitivo. Un estudio del intercambio controlado»*, R. Firth, F.C.E.

1973. *«Self Evidence». Proceedings of R.A.I*, Barcelona, Anagrama.

1975. *«Deciphering a meal»*, en *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London, Routledge and Kegan, pp. 249-75.

1975. *«Self Evidence»* en M. Douglas, Implicit Meanings, pp. 249-75. y *«Jokes»*, pp. 90-116.

1978. *Cultural Bias*, Londres, Royal Anthropology Institute.

1986. *Risk. Acceptability according to the Social Science*, en colaboración con B. Isherwood.

1980 *The World of Goods. An Anthropological approach to the theory of Consumption*, con A. Vildavski.

1982. *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers.* Berkeley, University of California Press.

1986. *How Institutions Think*, Nueva York, Syracuse.

1989, *«Culture and colective action»*, en M. Freilich, (comp.) *The Relevance of Culture*, Nueva York, Bergin and Garvey,Reed. Risk and Blame: Essays in Cultural Theory, Londres, Routledge.

1990. *Risk as a forensic resource. Daedalus*, 19, pp. 1-16.

1993: *A quelles conditions un ascetisme environmntaliste peut-il reussir?, La Nature en politique, ou lénjeu philosophique, ou l«enjeu philosophique de lécologie*, Paris, Association Descartes l«Harmattan, pág. 96-121.

1993. *In the Wilderness: the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield Academic Press.

1996. *Thought Styles.* Sage Publications.

la constitución del sujeto moderno desde la purga de lo femenino

Cristina Molina Petit
Doctora en Filosofía. Miembro del Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid

El concepto de *lo impuro* en Mary Douglas, relacionado con lo que J. Kristeva ha denominado, en el plano psicoanalítico y textual «lo abyecto», me ha sugerido una serie de reflexiones en torno a la constitución del sujeto en la modernidad y a la subsiguiente negación de la categoría de sujetos a las mujeres.

Uno de los cometidos irrenunciables del feminismo y de la teoría feminista es la conquista por parte de las mujeres de ser sujetos, criticando y enfrentándose a una larga historia en que hemos sido objetos, en todas las formas imaginables y factibles de objetualización: objetos de intercambio, de propiedad, de deseo, de conocimiento (¡cuántos tratados sobre lo femenino, cuántas disertaciones sobre el alma femenina,y elucubraciones sobre el eterno femenino!); después de haber sido objetos de admiración, de escarnio, de discurseos, en fin, en el discurso de ellos.

Paralelo ha sido el empeño nuestro en ser sujetos -de conocimiento, de acción, de discurso- aún en estos tiempos potsmodernos que cantan las exequias de la muerte del sujeto. Empeño en ser sujetos, todo lo atemperado que se quiera, un sujeto, al menos «verosímil», como defiende Celia Amorós, con suficiente entidad para ejercer una crítica, redefinidora, resignificadora de lo dado y con cierta capacidad de maniobra en la acción política. Porque sin un sujeto, con estas características, al menos, no hay proyecto emancipatorio posible y el feminismo como teoría y como práctica, conlleva siempre un interés emancipatorio.

El sujeto moderno, desde la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa*, emerge como una entidad separada y distinta del universo. Para fundamentar la certeza del conocimiento hay que desterrar de esta *res cogitans* todo sentimiento, todo lo corporal, que es fuente de oscuridad y confusión. Adorno y Horkheimer ilustran el proceso de la constitución del

sujeto moderno en la metáfora de Ulises en el relato de *La Odisea.* Ulises, prototipo de sujeto moderno burgués, no se mueve por impulsos como Aquiles: no da rienda suelta a su ira, sino que calcula, cuidadosamente como llegar a sus objetivos, como vencer los poderes míticos acudiendo a la astucia y al engaño, si es preciso, siempre fríamente, con medios racionales que no escatiman el sacrificio de sí mismo y de sus deseos (se ata al mástil, se tapa os oídos, resiste a las seducciones...).

A partir de esta metáfora, los autores de *La Dialéctica de la Ilustración* extraen la idea de que el hombre ilustrado alcanza su identidad, se constituye en sujeto, aprendiendo a dominar la naturaleza y a dominarse. Por esto puede decir Habermas que

> «la dominación de una naturaleza externa objetivada y de una naturaleza interna reprimida es permanente signo de la Ilustración.»

El sujeto de la modernidad se sitúa en un plano trascendental, purificado de la corporeidad, del sentimiento y del deseo. Cuerpo, sentimientos y deseos serían elementos espúreos que restarían objetividad e imparcialidad, y certeza en el plano del conocimiento y eficacia en el plano de la acción.

Esta *purga* de todo lo corporal y sentimental, es pues, condición de posibilidad para constituir un sujeto de conocimiento objetivo y un sujeto de acción imparcial y eficaz. Para que un agente pueda se llamado *sujeto* desde la perspectiva de la modernidad, ha de ser capaz, en primer lugar, de *sujetar* toda una constelación de elementos particulares y sentimentales que derivan de su situación concreta y de su condición humana. Diríamos, entonces, que el sujeto moderno pretende una condición *angélica* en la medida en que pretende ser un «espíritu puro» sin contaminación corporal. Sin cuerpo, sin deseo, sin mediación sentimental, lo que se pretende es una suerte de *desencarnación,* como si se pudieran obviar los sentimientos e intereses particulares, las perspectivas personales de los agentes y sus experiencias vividas. El sujeto ideal sería así, un sujeto trascendental ahistórico, ser que, evidentemente, no es de este mundo. Se pretende, en cierto modo, la conversión en *ángeles,* sin cuerpo -y por tanto sin principio de individuación-. Pero ya se sabe que los ángeles -aunque dicen que no tienen sexo-, son varones en sus nombres (Rafael, Gabriel, Miguel...) y en su variada iconografía (desde los maravillosos ángeles cantores del *quatrocento* hasta los graciosos *putti* barrocos; desde los genios angélicos paleocristianos hasta los ángeles anunciadores románicos y góticos...). Y en el caso de considerarse andróginos, su androginia se resuelve como toda androginia en varón completado o perfeccionado con mujer[1]. Y ¡cómo no iban a ser varones si su oficio es ser mensajeros divinos!, ¿de cuándo a dónde una mujer iba a representar el

logos divino, y ser mensajera de su palabra? (Curiosamente, los ángeles se feminizan en su iconografía cuando cumplen papeles, no ya de mensajeros, sino de *ángeles custodios*, es decir cuando se adaptan a labores femeninas de cuidados domésticos).

La anhelada pureza de este sujeto angélico está expresada, en fin, en *la exclusión o la purga* de toda una constelación de elementos que remiten a lo que tradicionalmente, se ha considerado como «femenino»: pasión, sentimiento, deseo, sexo... Porque lo femenino ha sido conceptualizado como lo que no tiene un lugar *seguro* porque se sitúa *en el límite entre naturaleza y cultura,* a medio camino entre lo estrictamente humano y la naturaleza instintiva salvaje y misteriosa. El hecho de no tener un sitio *seguro* implica, por una parte, esta indefinición de límites y, por otra, la inseguridad que denota esta situación para los demás lo que ha llevado a considerar lo femenino como algo potencialmente peligroso y lo que ha que dominar (o adorar como mediación por excelencia entre naturaleza y cultura y /o como fuerza a aplacar). En el sentido en que lo femenino es *limítrofe* -parte naturaleza y parte cultura-, en que escapa a un *orden* (androcéntrico) es por lo que se considera una *anomalía*, un desorden en el orden de la creación (la mujer como varón fallido; lo femenino como falta, como castrada...) Todo ello entraría dentro de la categoría de lo *impuro* en el lenguaje de Douglas o «lo abyecto» en la versión de Julia Kristeva.

En la relación analógica que Mary Douglas establece entre cuerpo y sociedad, cualquier discurso que trate de límites corporales, de tabus sobre *lo impuro* corporal, sirve al propósito de marcar fronteras en lo social: la sociedad como el cuerpo está constanstemente amenazada en sus límites que hay que proteger ante intrusiones ajenas y extrañas. Establecer límites es una cuestión de protección y el cuerpo funciona como imagen y metáfora del peligro al acecho: abierto al exterior a través de orificios todos los fluídos corporales están connotados negativamente especialmente la sangre y los fluídos sexuales. El cuerpo sería el lugar de lo impuro, especialmente el cuerpo femenino sometido a periódicas pérdidas.

Las características de *lo impuro*, en fin, (falta de límites, situación anómala y desordenada y por tanto, peligrosa) se corresponderían perfectamente al imaginario femenino. *El cuerpo femenino sería, desde esta perspectiva, el lugar por excelencia, de lo impuro.* Recordando el artículo de Douglas «La broma cósmica» referente a los motivos de abominación del Jehová bíblico y a las condiciones para ser sacerdote -o sujeto, por excelencia- se nos dice que la *pureza* debida, emparentada con la Justicia, consiste en «no tener nada de más ni de menos». Pero el metro es el varón. La mujer como diría aún G. Calvo, es *la demasía* (lo que es lo mismo que *la falta*: la cuestión es que siempre peca por defecto o por exceso, ontológicamente hablando).

Lo abyecto en Julia Kristeva sería la versión psiconalítica de *lo impuro.* Lo abyecto dice Kristeva remite a lo más inmediatamente corporal, la sangre, la comida, el sexo o los excrementos. Lo abyecto es aquello que el individuo debe expulsar como parte de sí y como objeto de deseo, como condición de posibilidad para convertirse en sujeto individualizado y hablante. Restos de comida, vómitos, flujos, sangre y lágrimas han requerido un rito de purificación en todas las culturas, purificación necesaria para dejar claro el despegue entre naturaza- cultura. Porque lo abyecto nos recuerda nuestros orígenes naturales («pudenda origo») de los que hay que separarse en la cultura. Desde el punto de vista psicoanalítico representa para Kristeva la situación preedípica, la fusión del niño-a con la madre, estadio que hay que superar para conseguir la individualidad. Kristeva sitúa lo abyecto *de parte de lo femenino,* (incluso en las abominaciones bíblicas descubre un tipo especial que se refiere al cuerpo femenino). Lo abyecto representa, en primer lugar, a *la madre* como origen carnal del sujeto frente a la generación simbólica paterna que tiene que surgir -expulsando lo abyecto, ordenándolo, dominándolo, sujetándolo- para convertirse alguien en sujeto hablante y adulto. Lo abyecto es así, en el orden del discurso, el estadio de lo presimbólico, de lo pre-lógico (o semiótico, como ella lo denomina),un fenómeno, en fin, *borderline* entre naturaleza y cultura.

Desde el punto de vista epistemológico, la persistencia de *lo abyecto* representaría la intromisión de lo particular, el deseo, y la materialidad (tono, gestos...) en el discurso, lo cual restaría objetividad e imparcialidad. Es otra vez la pretensión de alcanzar una *condición angélica* -más allá de la condición humana- el ansia de escapar del horror o del peligro que representaría el volver a la indiferenciación, a la fusión con la madre, el miedo a perder los límites.

Pero es ésta una pretensión imposible porque no se puede renegar de nuestros orígenes, recrearse desde la nada ni abjurar de lo corporal. Psicoanalíticamente, lo así reprimido retornaría en forma de deseo. Kristeva señala como las formas de lo abyecto se vuelven contenidos erógenos, objetos primarios de deseo. Y el más fuerte deseo, está definido en la pulsión de muerte freudiana, el deseo de indiferencia, de fusión, que se expresa culturalmente en esa nostalgia por retornar al Paraíso Perdido, por realizarse en una suerte de inmersión en la Naturaleza por perder los límites en un sosegado nirvana o en un apasionado amor. No parece sino que nuestro destino fuera, como cantaba Gardel «arrastrar por este mundo la vergüenza de haber sido y el dolor de ya no ser» (de haber sido entre lo abyecto; de no ser ya Uno con la madre, quietud, reposo infinito...).

En el orden epistemológico, este sujeto pretencioso que reniega de sus orígenes impuros, sería el que Celia Amorós denominaría el «sujeto iniciá-

tico». A nivel psicológico estaríamos ante un *yo* sin fisuras, con perfecto dominio sobre los aspectos inconscientes y las pulsiones.

La crisis del sujeto moderno en la historia de la filosofía surge del reconocimiento y la crítica de estas pretensiones desmadradas y angélicas. Desde Freud ya no se puede obviar que el yo tiene un equilibrio inestable amenazado por los deseos instintivos del Ello y por las exigencias punitivas del Super Yo, (nada angélico, por cierto). Poco a poco se va descubriendo el contenido de esto *Otro* de la razón -deseo, voluntad de poder, lenguaje no neutro- y entonces ya no puede seguirse defendiendo un sujeto autoconstituído, constituyente de su mundo y de su propia subjetividad, un sujeto «iniciático». Nos aparece un sujeto constituído desde sus deseos, desde su situación, desde su corporeidad, desde el lenguaje... Un sujeto en fin, que parece incorporar lo que otrora se consideraba como *abyecto.*

¿Implicará este reconocimiento, esta incorporación de *lo impuro*, la entrada de las mujeres en el pleno estatuto de sujetos?

La deconstrucción del sujeto moderno, al que hemos caracterizado *de iniciático -angélico-* tiene tintes de feminización como he descrito en un artículo de Isegoría analizando las metáforas femeninas que se emplean para describir la razón postmoderna[2]. En efecto, como nos recuerda Celia Amorós en su espléndido libro *Tiempo de Feminismo,* cuando los filósofos postmodernos tipo Derrida, Deleuze, Lyotard, Levinas... emprenden la deconstrucción del sujeto moderno, modulan el nuevo sujeto en femenino, adoptan la voz femenina, recomiendan «devenir femmme», la alteridad, la diferencia... pero no se refiere específicamente a las mujeres, lo femenino puede perfectamente ser disociado de las mujeres. Es más, ellos lo podrían encarnar mejor[3].

Esta nueva suerte de androginia donde el hombre quiere apropiarse de lo femenino sin dejar los privilegios de lo masculino es para Estrella de Diego la metáfora maestra de la postmodernidad. Desde que Lacan se denomina «la perfecta histérica» y dice que puede hablar desde lo femenino -afirma la autora de *El Andrógino Sexuado-*

> «inicia una moda creciente entre la generación de histéricos que se apropia de la subjetividad femenina... para representar esa subjetividad otra... para representar las facetas reprimidas de su clase...»[4].

Pero en esta suerte de travestismo donde se parodia lo femenino, el mismo disfraz es más femenino que las mujeres y los travestidos más seductores que lo femenino. Las mujeres quedan fuera otra vez, fuera de (su) sitio.

Y no es que no pueda pensarse en otra vía para incorporar lo caracterizado como *impuro* a la subjetividad. Recordemos el caso de Simone de Beauvoir

cuando propone en El Segundo Sexo la construcción de un sujeto situado, incardinado en un cuerpo de mujer, *generizado* -como diríamos ahora-.

La concepción de la subjetividad en Beauvoir difiere, fundamentalmente de la de Sartre pues en Sartre, el sujeto se constituye a sí mismo como conciencia humana, en la acción sin que le afecten las situaciones. Como ser libre, está abierto a cualquier proyecto, a un desarrollarse en el mundo. Por este estar abierto, por su libertad constitutiva, el sujeto también constituye el sentido de las situaciones: ninguna facticidad puede determinarle ni obstaculizarle realmente en este su proyecto de vida para la trascendencia. El de Sartre, es un sujeto autónomo e incondicionado. Desde estos presupuestos, y como dice Le Doeuff, la situación de opresión de la mujer no sería sino una consecuencia de su *mala fe*, de no asumir su trascendencia pues la situación social no cuenta para constreñir su libertad. Así, la mujer sería la única responsable de sus desgracias. Para Beauvoir, en cambio,las situaciones son condicionantes para el desarrollo de una subjetividad hasta el punto en que le pueden coartar su autoreflexión -su ser consciencia- y su libertad. Simone de Beauvoir desarrolla, desde un punto de vista más moderno, una subjetividad en situación y aunque alude a la dialéctica hegeliana de la hostilidad fundamental de una conciencia respecto a otra, piensa que existe un *mitsein* más original, una relación de reciprocidad y amistad que puede recomponerse.

La subjetividad femenina está *situada* para Beauvoir, en primer lugar, en el cuerpo y ello condiciona a la mujer de alguna manera. Beauvoir abunda en las descripciones del cuerpo femenino y sus funciones para expresar como le empujan hacia la pasividad, la repetición y la inmanencia. Estas páginas han sido muy criticadas desde el propio feminismo donde se le acusa de planteamientos misóginos tradicionales, de hacer «salvajes retratos del cuerpo de la mujer» y hasta de utilizar las metáforas peyorativas de Sartre cuando se refiere a «lo femenino». (Recordemos aquellas páginas sartreanas de *El Ser y la Nada* «lo viscoso del En-Sí, la actividad blanda, babosa y femenina de aspiración... me atrae hacia sí como podría atraerme el fondo de un precipicio...»).

Hay en el Segundo Sexo es cierto, una dramatización del proceso físico y psicológico que va de la pubertad a la maternidad y unas descripciones muy crudas al respecto. En todas estas descripciones se muestra el horror de la carne, la servidumbre a la especie, la enajenación del sujeto mujer de su cuerpo o la tentación de abandonarse a ello (lo cual ha hecho que algunas feministas abjuren de Simone -sobre todo aquéllas que celebran la diferencia del cuerpo femenino y la valoran-) Se diría que la autora de El Segundo Sexo sigue en la tradición de declarar el cuerpo de la mujer como lugar de lo impuro y objeto de abyección.

Linda Zerilli, profesora de Teoría Política en la universidad americana de Rutgers, en un artículo dela revista *Signs* (que dedica su número de otoño 1992, a Simone de Beauvoir con ocasión del 40 aniversario de su traducción al inglés), defiende que Beauvoir, lejos de devaluar el cuerpo femenino y rearticular los valores masculinos, inscribiéndose en una tradición misógina, está utilizando una sofisticada estrategia feminista para criticar un pretetendido destino femenino al que llevaría esta situación corporal. Y esta crítica la hace por el proceso llamado de «desfamiliarización» que es una suerte de deconstrucción (o desbaratamiento) desde el mismo discurso misógino. Es decir, Beauvoir se mete de lleno en el discurso machista al uso, lo dramatiza retóricamente,lo exagera (habla de la mujer - madre como un *huevo gigante,* por ejemplo-) para hacernos comprender su alcance y desviarnos de él. A juicio de Zerilli, se trata de buscar un lugar desde donde hablar (¿desde dónde hablar, desde dónde ejercer la crítica si el logos ha pertenecido al varón? se preguntan hoy muchas teóricas como T. de Lauretis o Julia Kristeva) Para Zerilli, Beauvoir ha encontrado este «desde donde» en el propio discurso masculino. Así, se posiciona en este discurso, se mueve dentro de él pero con una intención subversiva, distanciándose críticamente, hablando *desviadamente* con las palabras del discurso dominante.

Es en este sentido donde, a mi parecer, *El Segundo Sexo* provee un espacio discursivo para situar la subjetividad femenina dentro de una experiencia corporal sin que pueda reducirse a ella como destino. Lo corporal y lo femenino es una situación del sujeto no algo que empañe o impida el estatuto de sujeto. Las mujeres hemos de partir de esta situación y constituirnos como sujetos. Las formas de trascendencia desde esta situación, las maneras de habérnoslas con ella, es la clave que atraviesa toda la lectura de *El Segundo Sexo.*

Ya en el plano de la acción política eficaz que un entendimiento moderno no entiende sin la purga de elementos corporales y sentimentales, podríamos citar el caso de Iris Young y su propuesta de «lo público heterogéneo» que aboga por incorporar el deseo, los intereses particulares y lo corporal a la práctica política.

De acuerdo al paradigma que va de Rousseau a Habermas, se supone que el ciudadano ha de expresar un punto de vista imparcial y universal en la esfera de lo público mientras que sólo en lo privado le está permitido hablar de las necesidades, los deseos y los sentimientos

> «Al asumir que la razón se opone al deseo, la afectividad y al cuerpo -dice Young-, lo cívico público debe excluir los aspectos corporales y afectivos de la existencia humana. En la práctica, este supuesto fuerza a una homogeneidad

> de los ciudadano. Excluye de lo público a aquellos individuos y grupos que no se adecúan al modelo racional que puede trascender el cuerpo y los sentimientos»[5].

Y particularmente, excluye a la mujer definida desde estas características.

Pero el ideal de imparcialidad y universalidad es ilusorio para Young, ya que implica un punto de vista que trasciende cualquier perspectiva y reprime las necesidades, sentimientos e intereses de los sujetos lo cual es imposible. Entonces piensa que la idea de Habermas sobre la acción comunicativa -purificada de sus aspectos normativos- puede superar este paradigma de una razón que pretende ser imparcial y objetiva fuera de todo elemento concreto, emocional y situacional.

Desde el paradigma habermasiano de la racionalidad comunicativa, la razón no es una fuerza que trata de imponerse por unos principios universales fuera de la práctica concreta sino que más bien significa el entendimiento, las razones que puedan darse al otro, los argumentos que se ofrecen para apoyar una práctica concreta. Se trata de una razón dialógica que se fundamenta, no en principios universales y ahistóricos, sino en procesos de discusión. Se abandona el supuesto de la imparcialidad pues habría tantos puntos de vista sobre la verdad como dialogantes. Es una razón *contextualizada*: los dialogantes no necesitan abandonar sus perspectivas particulares ni su situación, ni la exposición de sus necesidades, motivos e intereses aunque Habermas pone como condición del diálogo el interés de llegar a un consenso y aquí según Young, Habermas convierte a la razón en normativa otra vez. En efecto en *Teoría de la Acción Comunicativa* dice Habermas que las personas han de entrar en discusión «en condiciones que neutralicen cualquier motivo, excepto el de buscar la verdad en forma cooperativa». Existe pues la norma de «los intereses compartidos» como dice Sheila Benhabib. Pero no hace falta que el fin del diálogo sea el consenso. A veces es más productivo *el disenso* -como defiende Javier Muguerza- y tampoco sería ilegítimo que estuviese motivado por otras razones que las de encontrar la verdad. Por ejemplo,podría ser que el diálogo estuviera movido por el deseo de expresarse, de amar y ser amado, como dice Julia Kristeva o como declaraba, en cierta ocasión, el novelista peruano Bryce Echenique: «escribo para que me quieran más».

Una acción política emancipadora -concluye Young- no debiera excluir a ninguna persona -por razón de su género, raza u orientación sexual- ni ningún aspecto de la vida de las personas ni ningún tema de discusión en todas sus expresiones tanto discursivas, como estéticas como gestuales porque no puede separarse la razón del deseo ni devaluar o ignorar los aspectos expresivos y corporales de la comunicación[6].

El quehacer principal de una Teoría Feminista concebida como crítica ha sido el tratar de irracionalizar las pretendidas universalidades que se predican de los seres humanos como logros de todos y que, solapadamente, excluyen a las mujeres. En este sentido, la exclusión actual de la categoría de plenos sujetos de conocimiento y de acción política eficaz, sigue siendo un hecho cotidiano aunque no se explicite en la forma burda de antaño. Ya no se nos excluye por no tener alma o por no tener capacidades o por no estar preparadas o por dejarnos llevar por los sentimientos femeninos. Lo femenino está de moda, el sujeto postmoderno ha de *devenir femme,* hoy es más sofisticado hablar desde el cuerpo, expresar los sentimientos, sentirse mujer. Antonio Escohotado empezó una conferencia declarando enfáticamente «Yo también soy mujer». Ahora parece que todos quieren serlo, quieren celebrar esta nueva completud incorporando *lo otro* de cada cual, aquello una vez *abyecto,* una vez *impuro* y ahora valioso o novedoso. Solo que a las mujeres se las hurta (increíblemente) de esta feminidad, nuevo predicado universalista que cualquier varón puede -y debe- ser.

Es como el caso que relata Betty Friedan en *su Second Stage* de 1981 cuando asegura que el nuevo modelo de liderazgo pasa por incorporar las características femeninas del tipo *beta* (percepción de diferencias, intuición, valores, tolerancia de la ambigüedad...) frente a antiguo liderago que funcionaba con las masculinas tipo *alfa* (pensamiento lineal, analítico, racional, cuantitativo...) Los investigadores del Stanford Research Institute, la compañía telefónica Bell y hasta la West Point han llegado a la conclusión de que hay que formar ejecutivos que desarrollen los «modos de ser beta».

Por supuesto, un ejecutivo formado en los modos de ser beta (femeninos) será siempre mejor que una ejecutiva ya beta de por sí (al modo en que el travestido siempre va a ser más femenino y seductor que la mujer a la que imita)

¿Qué pasa? Ellas no darían *el perfil adecuado.* Como dijo el flamante presidente de Canarias contestando a la pregunta de por qué no había mujeres en el ejecutivo: hay mujeres preparadas pero ninguna ha dado el *perfil adecuado.*

Y esto sucede en todos los órdenes: la política, las finanzas, la universidad... El perfil se ha convertido en garante para la no universalidad, en el último guardián de privilegios de género, en el más moderno ardid contra la igualdad y, aunque nadie sepa definir exactamente, en qué consiste ese *perfil adecuado* a cada momento, sospechamos que el perfil se dibuja, demasiado a menudo, con bigote y barba. Así, que la valoración de lo femenino no corre pareja, ni mucho menos, con la valoración de las mujeres. Es como para cantar, otra vez con Gardel aquel tango que decía en su desgarro «arras-

tré por este mundo la vergüenza de haber sido (femenina) y el dolor de ya no ser» (ahora cuando se necesita el «estilo beta», precisamente).

Notas

1 Cfr. Estrella De Diego *El Andrógino Sexuado*. Visor. Madrid, 1992.

2 Cfr. Cristina Molina «Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna...» en *Isegoría* núm. 6. Noviembre 1992. pp. 129-143

3 Cfr. Celia Amorós *Tiempo de Feminismo*. Cátedra, Feminismos. Madrid, 1997.

4 Estrella de Diego op. cit. p. 165.

5 Iris Young «Imparcialidad y lo cívico público» en *Teoría Feminista y Teoría Crítica* de VVAA comp. Seyla Benhabib y Druscilla Cornell. Ed. Alfons el Magnanim. Trad. Ana Sánchez. Valencia, 1990. p. 102.

6 Cfr Iris Young Op. cit. pp.108 y ss.

VI

MARÍA ZAMBRANO



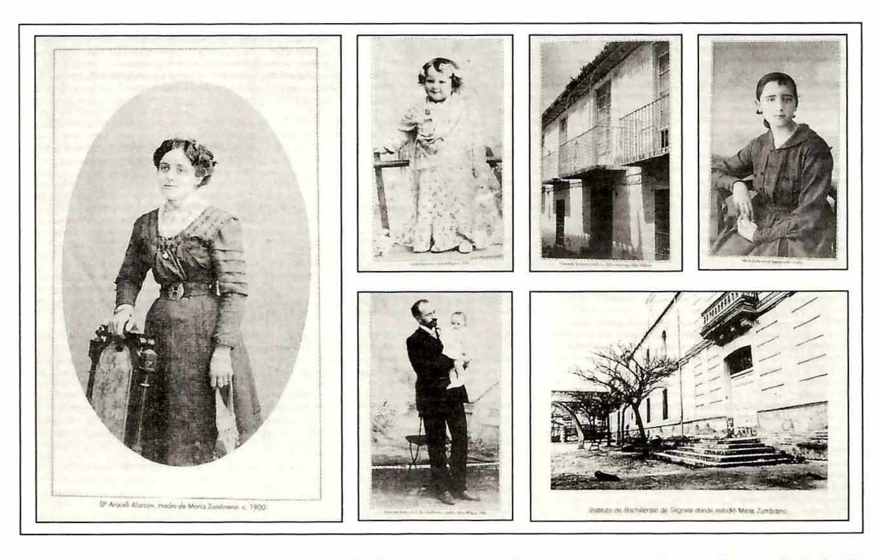
persona y democracia en maría zambrano



María Cobos Navidad
Doctora en Filosofía.. Profesora del Instituto de Ciencias Religiosas «San Plablo». Málaga

María Zambrano nació el 22 de Abril de 1904 en Vélez-Málaga, provincia de Málaga. Hija de Don Blas Zambrano y Doña Araceli Alarcón, ambos maestros.

En la partida de nacimiento figura el 25 debido a que su padre no pudo registrarla, pues esos primeros días de vida estuvo enferma con el temor de que moría y el olvido suponía una multa que no podría pagar, por lo que se cambio el día del nacimiento. Más tarde María Zambrano un poco coqueta se quita tres años y da lugar a que en algunos sitios figure 1907 en vez de 1904.



«Siendo aún niña se traslada con sus padres a Segovia (1909), ciudad de la que guarda un grato recuerdo y a la que dedicaría años más tarde una encantadora reflexión, recogida en su obra *España, Sueño y verdad*»[1].

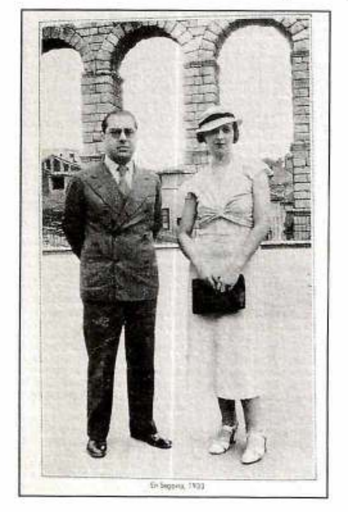
Estimados amigos, alumnos de 6º del Colegio Público Andalucía:

Mucho me ha conmovido su carta, mas no me encuentro por mi estado de salud en situación de enviarles de inmediato lo que me piden. Incluso esta carta la estoy dictando. Lo haré, de todo corazón, lo más pronto posible, mas no puedo indicarles la fecha.

Ténganme espiritualmente a su lado, conmovida porque en mi lejana, amada y nunca olvidada tierra me tengan tan presente. Uds., todos y cada una de sus firmas, lo estarán ya, desde ahora, en mi corazón.

Mas, en verdad, les puedo contestar ahora mismo. De Vélez-Málaga me marché a los cuatro años llevando conmigo indelebles recuerdos, como he testimoniado en algunos escritos y producciones radiofónicas. Como he dicho, en el patio de mi casa, calle del Mendrugo nº 8, yo aprendí a "viajar" desde el suelo hasta el hombro de mi padre. Tengo una fotografía en que me sostiene en alto, y en el tacto el olor de la corteza del limonero, y su perfume en mi alma, y aquel pozo al que me caí, y aquel agua profunda, clara y misteriosa, creo que han inspirado a lo largo de mi ya larga vida muchos de mis escritos y aun de mis ideales.

Se traslada a Madrid con su familia, en 1924, donde completa su licenciatura en Filosofía, que ya había comenzado por libre en Segovia. En la facultad de Madrid tiene profesores tan prestigiosos como José Ortega y Gasset (de él aprende Metafísica), Julián Besteiro (Lógica), Zaragüeta (Historia), García Morente (Ética), y Xavier Zubiri (al cual le debe su formación aristotélica y filosofía griega), entre otros. Una vez acabados sus estudios en 1931, es profesora ayudante en la cátedra de Metafísica. Colabora en la «Revista de Occidente» y en «Cruz y Raya». Publica su primer libro en 1934, un importante trabajo titulado *Hacia un saber sobre el alma.*


En Segovia, 1933

En 1936 contrae matrimonio con el historiador y compañero Alfonso Rodríguez Aldave y marcha con él a Chile, donde éste había sido nombrado secretario de la embajada de España. La guerra civil la sorprende en Chile. Vuelve a la Península para ayudar a la defensa de la República en 1937. Escribió en varias revistas, sobre todo en «Hora de España».



El 28 de Enero de 1939 cruza la frontera francesa camino del exilio. Tras una breve estancia en París se traslada a América y es profesora en diversas universidades hispanoamericanas como la de Morelia (México), La Habana, San Juan de Puerto Rico, etc. En 1981 se le concede el premio «Príncipe de Asturias».







María Zambrano permanece cuarenta y cinco años exiliada. Vuelve a España el 20 de Noviembre de 1984 con el reconocimiento de los más destacados intelectuales. Vuelve vestida con un abrigo largo blanco en recuerdo de aquel día cuando cruzó la frontera a píe al lado de A. Machado y su madre, delante de ellos iba un pastor con un cordero al hombro y esa imagen se le quedó grabada como símbolo del sacrificio de cordero pascual que en ese momento estaban viviendo, y así al volver recordó la imagen del cordero y a través de ella toda la historia vivida y mirándose así misma vio que ahora el cordero era ella. Así que quiso pisar suelo español sin ayuda de nadie, por su propio píe, con carácter estoico, recordando a Séneca aceptar todos los dramas con entereza. Aspecto que recoge en una obra titulada *El pensamiento vivo de Séneca,* la filosofía es para Séneca -asunto práctico- encaminado al -bien vivir-. El único sentido de la filosofía radica en su función docente, en ser, o poder ser, una enseñanza para la vida humana, y a través de ello un remedio y un consuelo. Ya en 1966 el profesor Aranguren escribía:





«Si los escritores no fuésemos tan duros o tan indiferentes los unos para con los otros, si de verdad nos importase lo que los demás hacen por su valor objetivo, y no para elogiarlo porque son amigos nuestros o, al revés, para denostarlos porque no pertenecen a nuestro grupo, hace tiempo que alguien habría estudiado, como se merece, la obra de María Zambrano»[2].

Termina Aranguren el artículo diciendo:

> «Si María Zambrano se hubiera callado, algo profundo y esencial habría faltado, quizá para siempre, a la palabra española»[3].



Pertenece María Zambrano a una generación de intelectuales que se vieron forzados a optar entre el silencio y el exilio. Ella prefirió este último. Pero desde él fue testigo del drama de España y profeta de una esperanza de restauración democrática. En 1988 se le concede e «Premio Cervantes de Literatura» y en Abril de 1990, se celebra en Vélez-Málaga el primer congreso internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano. Falleció en Madrid el 6 de febrero de 1991. Fue un continuo desarraigo su vida, desde que nace hasta que muere. Desarraigo que la conduce a un proceso interior, de ensimismamiento, del que ya nos hablara su maestro Ortega y S. Agustín, que tanto influyó en su obra.

1. Las claves de su pensamiento filosófico

Fundamentalmente son tres: Poesía, Religión y Filosofía (texto inédito).

"PARA ENTENDER LA OBRA DE MARÍA ZAMBRANO

Para una biografía intelectual que ha dependido en parte de las circunstancias, pero cuyo núcleo inicial, y nunca perdido a mi parecer, es Filosofía, Poesía y Religión. De ahí que Filosofía y poesía, escrito en Morelia y reeditado, sea una obra nuclear. Mas al darme cuenta un día, creo que fue en Roma, de que estas notas tenían valor por sí mismas, escribí El hombre y lo divino, libro editado. Mi obra, no tengo más remedio que llamarla así, tiene un sentido circular, sería como los gajos de una naranja; no hay que mirarla, pues, con criterios de primero, segundo y tercero. Es como un árbol, cuyo germen o raíz no se pierde, aunque se ramifique.

En primer lugar: el filósofo necesita ser «poeta» en el sentido de sentirse inspirado por «lo divino» que en todo ser habita. Pero su pensamiento es válido para cualquier hombre, porque «lo divino» fundamentalmente es el estar abierto a la trascendencia como lo esencial en la vida. Qué sea esa trascendencia depende del «mirar» desde el que nos situemos. De ahí la validez de su pensamiento para todo hombre.

Al hablar María Zambrano sobre el carácter propio de la persona humana dice:

> «Algo en el ser humano escapa y trasciende la sociedad en que vive. De no ser así, no hubiese habido más que una sola sociedad y el hombre sería en tanto que género, algo análogo a una especie animal. Y esta sociedad única, sería respecto al hombre lo que en el medio ambiente para las especies animales y vegetales; el hombre sería solamente naturaleza. Y entonces la historia no existiría, al menos en la forma en que ahora existe»[4].

El hombre es el único ser que tiene futuro, pues las cosas sólo tienen presente, los animales, además de presente tienen también pasado, pero sólo el hombre tiene la maravillosa posibilidad del futuro con todo lo que ello implica, poder proyectar y cambiar la realidad, el hombre la hace a su modo, con libertad de poder ser tu, respetando a los demás, iluminando y abriendo brechas, creando continuamente. Lo más divino que tiene el hombre es su capacidad de creación. Como bien afirmaba José Ortega y Gasset:

> «...que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con el futuro»[5].

«En cada uno de los seres vivientes, la vida se insinúa y ellos son como la prueba de un suceso más amplio, cuyos confines no se vislumbran». Todo su pensamiento es una puerta abierta a la «trascendencia» que en todo ser humano habita. Segunda clave de su pensamiento, la cual nos lleva al plano religioso.

La tercera clave del pensamiento de María Zambrano: el filósofo debe ser «poeta» en el sentido de crear con la palabra, y con ella construir el pensamiento. La reflexión del filósofo que construye un pensamiento nos acerca a la realidad de la vida, realidad que arranca de lo más personal de cada ser que mira al mundo, y con su mirada, con su hacer, crea un nuevo mundo. Cada mirada estrena mundo. Es por ello un pensamiento abierto, sugiere, más que dice; orienta, más que impone, y permite, al que se acerca a él, completarlo y desarrollarlo.

Estaba dotada de una especial sensibilidad para el pensamiento y la poesía. Hizo de la poesía un método para superar la crisis de la filosofía centrada en la fría y calculadora razón occidental que había convertido la filosofía en un «Racionalismo absoluto». Su método pretende alcanzar la superación del racionalismo con la vuelta hacia el hombre, al ser de la razón apasionada, intuitiva, que pone en juego al hombre completo en todos sus posibles órga-

nos de comunicación, es decir descubriendo una «razón poética». Y con esa razón poética el hombre recupera la unidad humana. En una carta a Juan Fernando Ortega Muñoz confirma María Zambrano esta superación.

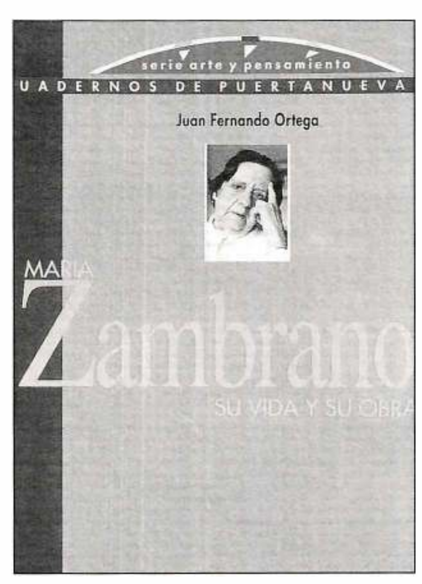
(5)

Se decía al comienzo que había sido interrumpida mi carta a usted. Y bien eso que quedó interrumpido era el reiterarle mi estimación de su artículo sobre la superación del *racionalismo en..., aunque mi visión del itinerario que ha seguido difiera en algunos tramos de la suya. Me refiero sobre todo a lo sagrado, decisivo objetiva y personalmente. "La transformación de lo sagrado en lo divino" (El hombre y lo divino – Sin ello no me hubiera sido posible la "superación" del racionalismo que usted encuentra. En mi

El éxito de su pensamiento viene marcado por la claridad y perfección con que describe eso que ve. Es una tarea poética, pero no por ser poético su pensamiento es menos filosófico, sino todo lo contrario. Su pensamiento es plenamente filosófico porque es un planteamiento original y creador que intenta ver y describir el mundo desde su propia perspectiva. Desde los *ínferos del alma,* como a ella le gustaba decir, *desde el hombre interior,* se nos manifiesta la voz del ser que nos revela la verdad.

En el último período de su vida el pensamiento de María Zambrano se vuelve más poético, y llega a ser místico. No en vano San Juan de la Cruz es, como ella misma expresa:

> «Mi estrella Polar, mi Norte y Mediodía, mi Aurora más allá del Poniente, invulnerable 'llama de amor viva'»[7].



Cuenta Juan Fernando Ortega Muñoz que María Zambrano a la hora de partir de Madrid, sólo se llevó consigo un comienzo de ensayo sobre S. Juan de la Cruz, terminado posteriormente en Morelia (México), la *Ética* de Spinoza, el *Tratado de las tribulaciones* del padre Ribadeneyra y la *Subida al monte Carmelo* de San Juan de la Cruz. Esta última obra ha sido para ella su guía. Al tener que elegir que llevar y dejar los apuntes, no sin pena, de Ortega, su maestro. María Zambrano en la distancia se vio obligada a crear su propio pensamiento y con ello abrir un nuevo horizonte de ser.

2. Actualidad de su pensamiento

La pone de relieve el III congreso internacional sobre la vida y obra de María Zambrano. Del 2 al 5 de Noviembre de 1998 en Vélez-Málaga y los trabajos realizados sobre su obra, que cada día van en aumento. Todo ello debido a lo ya comentado en el punto anterior, las claves fundamentales de su pensamiento; la implicación que tiene su obra en la vida cotidiana del día a día, marcándola de sentido y donde ese hacer cotidiano adquiere un sentido metafísico de salvación, eleva lo más sencillo, en la vida del hombre, despertando la trascendencia del ser que despierta a la vida en cada

amanecer. Define María Zambrano al hombre como «El alba cuajada derramada»[8]. Aquí nos está manifestando en una metáfora sugerente el alborear del hombre, el renacer continuo del ser a la vida.

De su pensamiento destacan dos aspectos en particular:

1. El «sentir» español:

El «sentir» andaluz, encarna los valores significativos del ser andaluz, como la alegría; somos un pueblo alegre, también un pueblo resignado, trabajador y sabio, donde el saber se hace vida, sudor, lágrimas y cantos («cantamos nuestras penas»). El andaluz dice en sus coplas su metafísica de la soledad, de la angustia, de la libertad. Cantamos nuestras penas y las salvamos haciendo camino, como diría Machado. Y abriendo vida, renaciendo en la esperanza del ser que nace cada día.

María Zambrano expresa su pensamiento del modo más peculiar, más nuestro, y así lo hicieron también nuestros filósofos y literatos. Trasciende así el «sentir» andaluz las «fronteras de su Ser», hacia un «Ser universal»: «ya que entre nosotros la metafísica, como decía Unamuno, al no tener cabida entre los 'filósofos' sistemáticos y académicos, ha tenido que manifestarse en los más variados géneros literarios» (...)

> «Se ha hecho a la cultura española el reproche de no haber fabricado una metafísica sistemática al estilo germánico, sin ver que hace ya mucho tiempo que todo era metafísica en España. No se hace otra cosa apenas: en el ensayo, en la novela, en el periodismo inclusive y tal vez donde más»[9].

Esto podemos hoy día confirmarlo más que nunca, cuando el periodismo cumple una función de crítica imparcial en favor de una sociedad más libre y justa.

2. Una mujer femenina, en un mundo intelectual machista: (Comenta María Zambrano a Juan Fernando Ortega Muñoz que en el curso de doctorado con Ortega tuvo que preguntarle la nota de un trabajo, a través de los compañeros y la respuesta fue: es una señorita muy mona).

María Zambrano supo ser mujer con todas las consecuencias. En su realidad vivida supo conjugar su existencia con una alta categoría intelectual de cuño innegablemente femenino. Situación de lo más natural en ella por el entorno familiar en que vivía, pero con el contraste de la época en que a la mujer no se la consideraba capaz de vuelos culturales.

Me gustaría, en sintonía con ella, que llegase el día en que hablar del pensamiento de una persona no implicase marcar diferencias de calidad por el mero hecho de ser hombre o mujer, sino por la amplitud de conocimientos que aportara cada uno de ellos desde la perspectiva propia para un mayor enriquecimiento personal y social.

3. Otros aspectos importantes de su legado

3.1 Relación obra y vida

La reflexión en torno a su obra confirma que supo leer los acontecimientos ocurridos a lo largo de su vida, desde los más cotidianos hasta los más trascendentales, interpretándolos con esperanza y confianza en el hombre, proyectando en todo momento un futuro mejor. En su obra podemos seguir su vida y revelar su sentir. En pocas ocasiones, y ésta es una de ellas, obra y vida van tan unidas.

María Zambrano es una mujer de su tiempo y del nuestro, comprometida con el momento que le tocó vivir. Con su obra se cumple ese milagro de realización personal de cumplimiento, pues su filosofía se hace vida. Toda su obra refleja el tema de la vida, de la persona, de la mujer en la guerra civil y la segunda guerra mundial. Drama que le afectará personalmente y que determinará su vida y su obra. La guerra civil española la empujó a un largo exilio de cuarenta y cinco años por distintos países, entre ellos México. Es por lo que María Zambrano no es simplemente una intelectual teórica, sino una persona comprometida.

Siempre fue consecuente con sus propias ideas, que no dudó en exponer con humildad, pero con valentía. Escribe una serie de artículos titulados: «Mujeres», artículos breves, valientes y sencillos en los que trata de ser fiel a sí misma, con un sentido ético de la vida, sentido comprometido que lo convierte en un «saber de salvación», frente a un «saber de dominación». Juan Fernando Ortega Muñoz la define muy acertadamente:

> «Poeta entre los filósofos, creyente en una universidad desacralizada, de izquierdas en una sociedad burguesa y elitista, republicana en un régimen monárquico, dialogante y respetuosa en un mundo cerrado al diálogo y a la compresión, esperanzada y optimista cuando tanto España como, posteriormente, Europa, se desangraban en una guerra cruel»[10].

Pretende María lograr la convivencia para una España única y verdadera, donde sea posible la realización personal: «Vivir es convivir»[11]. Sigue afirmando María Zambrano la necesidad de salvar España y con ella su pensamiento:

> «En pocos lugares del planeta el pensamiento se hace vida tan rápidamente como en España, porque brota de la vida y apenas nos está permitido lujo alguno de abstracción»[12].

El pensamiento en España es vida reflejada en el hacer continuo que va revelando nuestro ser. Actualizamos nuestro ser en cada hacer. Hacer lleno

de sobriedad, pero lleno de esperanza, la nuestra que renace cada día despertando el sueño del ser. Esperanza que otros retomaron sin citarla una sola vez (texto inédito).

> ***Bajo la hermosa distinción entre "ideas" y "creencias" de Ortega descubrí la esperanza, cosa que tuvo mucho éxito en algunos discípulos de Ortega. Lain Entalgo escribió "La espera y la esperanza" sin citarme una sola línea. Era ya el exilio, la suplantación. Para mí el exilio fecundo, pues que me dio libertad de pensar y la angustia económica que en España no habría tenido, pues habría ganado facilmente una cátedra, pero hubiera conformado (¿) atada como si fuera una artista como Picasso, que al encontrarse fuera de España abrió las alas.***

Es en 1936-1939 cuando apuntan en su inquietud intelectual el problema y la necesidad de la actuación política directa de la mujer: «Hombres y mujeres estamos obligados a hacer política». Pero una actuación en lo social y en lo político dentro de una «libertad esencialmente democrática». Por lo que rehusa la incorporación a un partido político en favor de una acción al servicio de los valores, desde los más cotidianos hasta los valores morales y culturales más elevados del espíritu. Todos llamados al ejercicio de la responsabilidad política, pero cada cual desde el ámbito que su conciencia le exija. Descubre que la situación de la mujer en España debe ir más allá de una reivindicación feminista elevando su dignidad personal junto con el cuidado y cultivo de su espíritu. Hay una evolución fundamental en ella, pasa de ser una señorita burguesa que borda mariposas a una chica progresista, inquieta socialmente y rebelde al status de la mujer de su época. Todo quehacer en María Zambrano va dirigido a *formar*, *transformar* y *abrir* horizontes en la mirada de cada ser.

3.2 Hacia un saber sobre el hombre

En *Hacia un saber sobre el alma*, obra en la cual recoge un ensayo titulado *Por qué se escribe*, publicado en la Revista de Occidente en Mayo de 1933. Se mueve dentro de un Liberalismo cercano al pensamiento de Ortega. Destaca lo importante que es la necesidad de comunicación y encuentro con el otro:

> «Escribir es defender la soledad en que se está; es una acción que sólo brota de un aislamiento comunicable, en que, precisamente, por la lejanía de toda cosa concreta se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas»[13].

Comunicación y encuentro que vienen dados a través de la relación íntima entre esas dos formas de razón, que destaca María: la *mediadora* y la *poética*, las cuales guían todo su filosofar. Filosofar que, según nos cuenta ella misma, estuvo sometido a prueba en dos ocasiones, en que se vio a punto de renunciar a la filosofía por varias razones: la primera de ellas, por creer no poder entenderla nunca. Después, de manera inesperada, apareció

> «la penumbra tocada de alegría»[14].

La segunda razón era que lo verdaderamente importante en aquel momento era transformar España, ilusión compartida con tantos jóvenes. La tercera razón del abandono de la filosofía fue que, en ese momento, era importante la política, aunque su condición de mujer le limitó el poder dedicarse a ella. Esta situación no la desanimó sino que, al contrario, le hizo descubrir su verdadero camino. Así descubrió de nuevo el sentir filosófico que daría valor a su vida:

> «Y así aún para vivir, y no sólo para pensar, esta relatividad de lo absoluto me encontré ya preparada»[15].

Vive intensamente cada momento de su vida, y así lo vemos cuando dice:

> «Mi actividad en la guerra, siendo moderada, fue intensa, implacable como había sido mi vocación filosófica, que sin duda estaba detrás de ella sosteniéndome...»[16].

María Zambrano se siente en la vida más ligada a las «razones de amor» que a la angustia vivida. Y como Ortega, (aunque va más allá de su maestro) pretende no adaptarse a las circunstancias sino salvarlas.

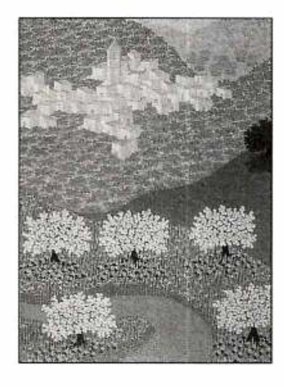
> «Aunque haya recorrido mi pensamiento lugares donde el de Ortega y Gasset no aceptaba entrar, yo me considero su discípula. Por este salvar las circunstancias platónicamente (no para después adaptarse a ellas como después se ha entendido), y por esta fidelidad al idioma, que podría parecer una limitación y que es una fidelidad al verbo que se nos ha entregado, al idioma español»[17].

María Zambrano nos cuenta cómo no estuvo libre de temor y angustia en momentos claves de su vida, pero la respuesta dada fue decisiva.

7) lo ~~que no fue aceptado~~ [illegible] por su decir a mi parecer "vivientes". Mi desarrollo intelectual arrancó de la crítica de q. se me imponía de ella, en la que ya "la superación" del racionalismo estaba propuesta y a mi entender, ya entonces, en el acmé de Ortega, yo temblorosa estudiante, discípula, sí como no dejé nunca de considerarme. Bien: no puedo proseguir.- Estoy preparando una antología de mi pensamiento para "Alianza Editorial" de 400 folios a máquina - a veces los editores aciertan - y quiero dedicar, con la ayuda de aquel a quien se la pido - una Introducción

Recuerda la visita a D. Manuel Azaña, junto con otros compañeros, enviados por Don Ramón del Valle Inclán. Cómo su inquietud era ansia de salvación para toda España:

«... no era un partido político lo que quería hacer [...], nosotros sólo queremos que despierte, porque ya está despierta, que entre en la vida porque ya ha dejado de estar muerta, queremos [...] una moral, una vida para todos»[18].



Andaluza por naturaleza, siente en sus entrañas la tierra que la vio nacer, tierra donde la mujer ha ejercido desde siempre un poder indiscutible, aunque solapado tras el poder del varón. Tierra de creadores, con un mirar metafísico en todo su hacer, nos encontramos con Evaristo Guerra pintor veleño que con su pintura recoge la luz que María Zambrano destaca en *Algunos lugares de la pintura.* Como mujer, en la que la intuición se acentúa, es capaz de captar el «sentir originario» de una tierra que sufre:

«... desde allí influía con fuerza subterránea y difusa sobre el hombre, sin personalidad, como influyen en el clima o el paisaje: como un elemento. Y ha sido formidable no cabe ignorarlo el efecto de su oscura fuerza a lo largo de la cultura»[19].

No pone María Zambrano en tela de juicio tal poder, sino la forma de realizarlo. No es el poder lo que preocupa a la mujer de hoy, sino su acción directa en lo social, en lo político, en el pensamiento y en la igualdad ante la ley.

«Por eso es doblemente interesante la actuación política de la mujer, que sin abandonar lo íntimo particular y doméstico, salta ligera a ocupar un puesto personal y claro en la Historia»[20].

«Después, en la soledad, teniendo que afrontar por cuenta propia los riesgos de la vida y de la muerte, el temor se ha ido desvaneciendo; porque tenemos temor cuando nos rodea la seguridad y temblamos ante la idea de desmerecer de aquello que admiramos. Mas, cuando nada hay, sino el riesgo, nada podemos temer, y entonces aquello que se quiere vuelve a presentarse, y en ese instante advertimos que llega ahora con toda pureza y con toda legitimidad. Porque sólo lo que no se ha podido dejar de querer, ni aún queriendo, nos pertenece. Y es que parece ser condición de la vida humana el tener que renacer, el haber de morir y resucitar sin salir de este mundo. Y una vocación es la esencia misma de la vida, lo que la hace ser vida de alguien, ser además de vida, una vida»[21].

Es una Guía toda la obra de María Zambrano, guía que da sentido a una vida, como es el encontrar la verdadera vocación personal, tema que

encontramos en *La confesión, género literario y método,* es la obra más desdichada y a la que más quiere y es el mejor método filosófico en momentos de crisis. No sin penas ni angustias pero debemos saber encontrarla, pues está ahí, aguardando a ser descubierta, para realizarla en pleno sentido, despertando así al ser más profundo que todos llevamos dentro. La vida nos va en ello y nos descubre el verdadero sentido de la existencia. A María Zambrano fue la filosofía la que le reveló el ser más profundo, nosotros debemos buscar nuestra auténtica vocación y, para ello, deberíamos ponernos en camino de encontrarla y realizarla.

Así es como en María Zambrano descubrimos el sentido de la vida, desde lo más callado y hondo del Ser, el día a día, al descubrimiento de lo más trascendental y del universal sentido de la existencia humana, de ese mundo tan suyo, tan nuestro, «cantando las penas» y elevando ese canto en un sentir metafísico, de paz, tras el esfuerzo resignado, aceptado, que vive en las entrañas.

3.3 Filosofía y Dios

Continuando con la reflexión en torno a la obra de María Zambrano hay que destacar la relación y desarrollo que presenta sobre lo que es la Filosofía y lo que es la Historia, aspectos recogidos fundamentalmente en la obra *El hombre y lo divino. El hombre y lo divino* es la obra más representativa del pensamiento filosófico de María Zambrano ya que en ella se recogen las claves fundamentales de dicho pensamiento.

En palabras de la autora podemos confirmar lo señalado, cuando dice en el prólogo a la segunda edición de la obra en 1973, lo siguiente:

> «No está en este pensamiento hacer de El hombre y lo divino el título general de los libros por mí dados a la imprenta, ni de los que están camino de ella. Mas no creo que haya otro que mejor les conviniera»[22].

Las claves fundamentales de su pensamiento filosófico son:

a) La necesidad de lo «divino» en la realización del hombre

b) El estudio del problema de Dios como necesidad en el hombre.

c) La superación del racionalismo.

d) La complementariedad de «filosofía» y «poesía», expresada en su Razón-Poética.

e) Y el tema del «amor» como parte esencial del Ser.

María Zambrano ofrece un intento de fundamentar la posibilidad del retorno del hombre a lo divino a partir del «a priori» de la piedad, la piedad

«es el saber tratar adecuadamente con lo otro»[24]. «La piedad es actuante, busca siempre ser eficaz. Es conocimiento que lleva a la acción, que arrastra a la acción, si es que la acción no la precede» [...] «la piedad es acción porque es sentir *lo otro* como tal, sin esquematizarlo en una abstracción»[25].

Nos descubre María Zambrano que, para saber tratar con «lo otro», debemos acudir al sentir originario de Ser que se origina en las entrañas y no en la conciencia:

«ha nacido la conciencia y con ella una inédita soledad»[26].

Nos acerca a descubrir «lo otro» en nuestro interior, «lo otro», ese Ser que todos llevamos dentro que es divino y que aguarda a ser descubierto. «Lo divino» que en cada Ser anida debe ser descubierto, desde una mirada hacia dentro muy distinta de la visión subjetiva que podamos tener en principio e incluso desear ofrecer a los demás. La mirada a la que se refiere María Zambrano es otra clase de mirar, es un mirar hacia Dios, el Dios que todos llevamos dentro. Por ello en el encuentro con ese mirar no se produce angustia (aunque podría darse) «angustia de la creación», ni lucha, sino espera, escucha con la confianza en que todo lo puede y lo quiere para nuestro bien.

El descubrir *lo divino* que en todo ser anida va unido al descubrimiento del ser personal, como revelación que tiene lugar en la manifestación de los sueños, como una de las manifestaciones donde mejor aparece el verdadero sentido del ser, si atendemos bien al sueño. ¿Qué es ese atender bien al sueño? Según María Zambrano es centrar la atención, más que en los contenidos, en la forma como se manifiesta el sueño, y despertar a la vigilia el verdadero sentido del sueño. Tema que desarrolla fundamentalmente en *El sueño creador*, *Los sueños y el tiempo*, *De la Aurora*, *Notas de un método*.

«Los sueños descubren al sujeto, lo sorprenden mientras que yace privado del tiempo, de ese tiempo de la conciencia donde él puede actuar, donde encuentra la realidad adecuada a la libertad: realidad fragmentaria y continua, libertad condicionada»[27].

Descubrimos nuestro ser en los sueños, en una especial manifestación como es la *atemporalidad* con que el sueño se presenta, la *pasividad* con que los recibimos, y la *globalidad* de sentido del sueño en relación con nuestra vida en la vigilia. Es una preocupación constante el tema del tiempo y su manifestación en la vida del hombre. Y, por excelencia, el tema de la palabra, donde la palabra se hace vida y hace ser lo que realmente es su obra, una expresión claramente metafísica. Como es *Claros del bosque*, obra que

expresa ese sentir metafísico que llega a ser místico. Y todo ello desde su encuentro con Dios, el Dios cristiano que acompañó su vida.

En *Claros del Bosque* descubrimos una manera de ser persona. En los claros del Bosque descubrimos al Dios que todo ser lleva dentro. Por lo que no se ha de buscar fuera, está en nosotros, aguardando a ser escuchado. Puede ser, desea ser, nuestro guía. Cuando nuestro Centro está en plenitud no actuamos nosotros sino Él, en plena libertad, en plena acogida, en pleno abandono, fiándose, y cuando se hace la nada y aparece el vacío como respuesta a lo buscado sin aparente sentido, entonces, cuando al no buscar nada, al abandonarse en ella la ofrenda es imprevisible e ilimitada, es entonces en ese vacío cuando el Centro, el Claro aparece: «El Claro del Bosque es un centro en el que no siempre es posible entrar»[28].

Esto es una constante en la vida humana. Cuando esto ocurre, es bueno quedar en suspenso. Suspender la pregunta para no asfixiar al alma y dejar espacio a la mente para concebir silenciosamente y no sentirse extraño en nuestro propio ser y descubrir el Claro que todos llevamos dentro.

3.4 Persona y Democracia. (Obra de madurez, en ella descubre un *personalismo*)

A la democracia dedica uno de sus más bellos libros, *Persona y Democracia*, que publica por primera vez en San Juan de Puerto Rico en 1958.



En la parte III, capítulo III, titulado: «La persona humana», María Zambrano nos deja entrever lo que significa ser persona:

> «Algo en el Ser humano escapa y trasciende la sociedad en que vive. De no ser así, no hubiese habido más que una sola sociedad y el hombre sería en tanto que género, algo análogo a una especie animal» [...] «el hombre sería solamente naturaleza. Y entonces la Historia no existiría, al menos en la forma en que ahora existe. Pues paradójicamente, existe la historia, existe este cambiar incesante, porque el hombre, su protagonista, es algo que no se agota en la historia, porque en alguna dimensión de su Ser está más allá de ella y por eso la produce»[29].

En el capítulo IV de la misma parte define lo que es Democracia, concepto muy ligado al de persona:

«... es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona»[30].

El hombre además de vivir como el animal, vive de otra manera.

Luego la democracia es plena cuando es el ámbito adecuado para ser *persona* frente a la expresión *individuo* la cual somete al hombre a lo concreto, a lo individual en sentido un tanto negativo. En cambio *persona* incluye al individuo, y además algo positivo por ser un algo más. Esta definición implica una amplitud esencial en la democracia que la trasciende de ser un gobierno del pueblo. Es la palabra *persona* la que define esencialmente la democracia. El ser *persona* lleva implícito un *proyecto de ser.*

«Pues el hombre como persona era realidad nueva que a través de la historia se ha ido descubriendo, poniendo de manifiesto...»[31].

Estamos todos implicados en la historia y en la realidad que representa y es entonces cuando al padecerla, al vivirla, cobra sentido. Nos dice María Zambrano

«Ver la realidad como realidad es siempre un despertar a ella. Y sucede en un instante»[32].

Pero este despertar debe ser responsable y asistido por una conciencia histórica que no sea un rebelarse, tanto en lo personal como en lo social, que aniquile y nos haga ser sacrificio de nuestra propia historia. El despertar la realidad es tomar conciencia histórica de lo acontecido descubriendo cauces donde brota de nuevo la vida creando una sociedad humanizada.

«Por medio de la conciencia histórica se podrá ir logrando más lentamente lo que la esperanza pide y lo que la necesidad reclama»[33].

Hoy día los conflictos se nos presentan como problemas que afectan a todos. La historia se vive en horizontal y estamos ligados entre sí como partes de un todo, donde la conciencia se ensancha y «El planeta entero es nuestra casa». Y por ello,

«Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aun en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión, no por inteligible menos cierta...»[34].

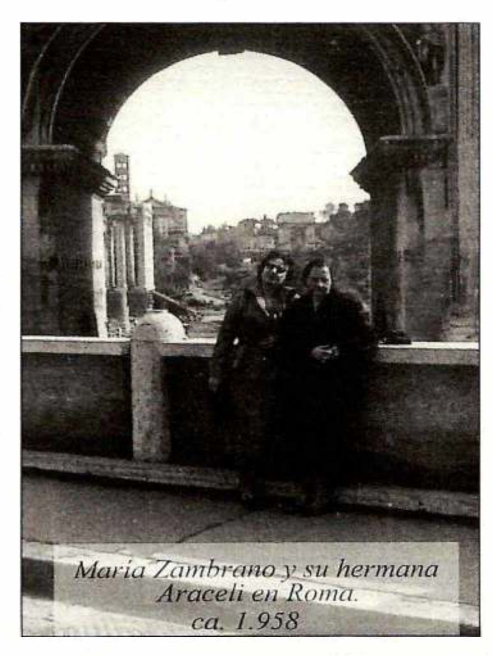
El comer el pan en soledad es una traición, no sólo a los demás, sino al pan mismo, porque el pan esta echo para ser compartido. Por ello debemos

tener *memoria*, la memoria es el gran drama, la que nos identifica como persona, es la cenicienta, pero sin ella no seríamos nadie: a través de ella tenemos conocimiento de nuestros propios actos, y en ella se reflejan nuestros sueños. El objetivo del libro es la persona y la finalidad de la historia debe estar orientada también hacia ella.

> «Que en todas las historias humanas exista dolor no parece necesario sea demostrado. Que todas estén sembradas de conflictos puede ser fácilmente imaginado. Mas, en la historia occidental, desde sus orígenes, los conflictos todos giran en torno a uno, al que reducen y refieren: el conflicto del hombre. Sin duda alguna que tal conflicto no ha dejado de estar latente allí donde una criatura humana habite el planeta. Mas, nunca, nos parece, ha sido puesto de manifiesto, evidenciado como en la tradición occidental»[35].

El conflicto del hombre sobre todo en occidente es un padecimiento guiado por los absolutismos que esclavizan en lugar de despertar a la realidad, que la persona sea la máxima realidad y no el personaje. Pero para vivir como persona no se puede tener la conciencia de *pesar* sobre otras personas a quienes les está negado hasta el mínimo de satisfacciones a sus necesidades vitales. El hombre europeo vive el tiempo como angustia. En *La agonía de Europa*, obra dedicada a su madre y escrita bajo unas *circunstancias terrificantes*, renace un nuevo hombre lleno de esperanza con la mirada hacia delante y la memoria como vigilante. Una nueva forma de absolutismo amenaza siempre por volver pues quedan huellas de los anteriores.

Lo social parece ser, por tanto, lo más natural para el hombre y en él se da toda la totalidad de la sociedad y de la historia y por eso todo hombre lleva en el alma una mujer y toda mujer lleva en el alma un hombre. Toda la historia y toda la sociedad vive en cada una de las personas. Como en las mónadas de Leibniz cada persona es una mónada y ella sola es una síntesis de todo el universo, ese ser totalidad es la persona pues el individuo es un



María Zambrano y su hermana Araceli en Roma. ca. 1.958

aislamiento de la totalidad, mientras que la persona abarca todo. Por ello el ofrecimiento de una persona alcanza a la humanidad entera. Es una ofrenda a su hermana Araceli la obra titulada *La tumba de Antígona,* y es también un canto de esperanza a otras Antígonas.

En *Hacia un saber sobre el alma,* María Zambrano destaca que el hombre es un ser en proyecto, que se realiza día a día, y que ese hacer su propio ser debe estar marcado por algo esencial en el hombre y no en el animal, como es la *esperanza*:

> «y es que el animal nace de una vez, mientras que el hombre nunca ha nacido del todo, tiene el trabajo de engendrarse nuevamente, o esperar ser engendrado [...] la esperanza es la substancia de nuestra vida, su último fondo, por ella somos hijos de nuestros sueños, de lo que no vemos ni podemos comprobar. Así fiamos nuestra vida en su cumplimiento a algo que no es todavía, a una incertidumbre. Por eso tenemos tiempo, estamos en el tiempo, pues no tendría sentido consumirnos en él, si ya estuviésemos forjados del todo, si hubiésemos nacido enteros y acabados»[36].

Nos abre María Zambrano a un mundo de esperanza, en ese continuo hacer que es nuestra vida. Nos abre un mundo de posibilidades, de proyectos, de cambios, donde juega un papel importante nuestro anhelo, nuestra búsqueda, en definitiva, nuestros sueños. Por la Esperanza. Dice María: «por ella somos hijos de nuestros sueños». Soñemos y despertemos nuestros sueños, pero sueños que den vida, la realicen, la enriquezcan, renaciendo día a día. Me atrevería a cambiar el ideal ilustrado *sapere aude* (atrévete a saber) por el *somniare aude* (atrévete a soñar).

3.5 Metafísica del sueño. Metafísica hecha vida

> «Una metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, ha de estar al nacer»[37].

En su obra de juventud *Pensamiento y poesía en la vida Española* aparecida por primera vez en México en 1939 María Zambrano nos habla de la necesidad de superar un racionalismo que surge por primera vez en Parménides y que nos da una visión idealista, inmutable y extática del Ser, un racionalismo que rechazo la poesía, la cual intenta salvar las apariencias y percibe el fluir constante de la realidad, mirada más propia de la poesía.

La obra de María Zambrano es una «Metafísica del Ser del hombre»: de su aparición, manifestación y revelación. Metafísica que encontramos fundamentalmente en las siguientes obras: *Notas de un método, El sueño creador, Los sueños y el tiempo, El hombre y lo divino, Hacia un saber sobre el*

alma, Persona y democracia, Claros del bosque y *De la Aurora.* Es ésta una Metafísica de la persona a través de un estudio sobre el hombre que se convierte en una Metafísica fundamental para la vida, donde la psicología está de fondo para conocer la estructura personal y poder así realizar el estudio del hombre.

> «Esta visión de la realidad a partir del hombre y en el hombre, da a la filosofía Zambraniana el carácter de una reflexión humanística»[38].

Es un humanismo transcendental, en el que el hombre se descubre a sí mismo, se encuentra con su *ser*, inmerso en lo que Jung llamó el «subconsciente colectivo», y que María Zambrano prefiere llamar «subconsciente histórico»[39], esa realidad que le vincula con lo otro en su doble proyección histórica y social, pero, sobre todo, con el *Otro*, lo divino como último y radical fundamento de su ser. Pero al hombre no le basta el ser recibido, está necesitado de trascendencia, «Es» justamente en tanto que se transciende por la libertad en la existencia.

El descubrimiento del ser-persona, es una revelación que tiene lugar en la manifestación de los sueños, es en el sueño donde mejor aparece el verdadero sentido del Ser, y sobretodo si atendemos bien al sueño. ¿Qué es ese bien atender al sueño? Es según ella centrar la atención, en la forma como se manifiesta el sueño y en el despertar a la vigilia el verdadero sentido del mismo, y a partir de aquí descubrir el ser que en la forma-sueño a un tiempo se oculta y se manifiesta. Tema que María Zambrano desarrolla fundamentalmente en *El sueño creador, Los sueños y el tiempo, De la Aurora, Notas de un método.*



En *El sueño creador* María Zambrano nos muestra al hombre como ser que se ha de ir revelando, revelándose a partir del sueño inicial:

> «Encuentra el hombre su ser, mas se encuentra con él como con un extraño; se le manifiesta y se le oculta; se le desvanece y se le impone; le conmina y exige; se le da en sueños, como a toda criatura viviente, y le hace luego despertar. Mas no puede vivir enclaustrado sin más con su ser. Algo le sucede al hombre con su ser que le expele de este originario claustro»[40].

El sueño creador es una «metafísica del Ser del hombre» a través de la investigación acerca de los «sueños» y del tiempo y lo más fundamental, su

manifestación en la vida humana. El punto de partida se centra en un conocimiento de los sueños visto desde su forma y no desde su contenido, como es corriente analizarlos.

Gracias a este nuevo «mirar» que nos ofrece María Zambrano le es posible al hombre alcanzar el ser.

> «Los sueños descubren al sujeto, lo sorprenden mientras yace privado del tiempo, de ese tiempo de la conciencia donde él puede actuar, donde encuentra la realidad adecuada a su libertad: realidad fragmentada y continua; libertad condicionada»[41].

Descubrimos nuestro Ser en los sueños, en una especial manifestación como es la «atemporalidad» con que el sueño se presenta, la «pasividad» con la que los recibimos, y la «globalidad» de sentido del sueño en la relación con nuestra vida en la vigilia

Para mayor conocimiento del Ser y su clave metafísica, necesariamente utilizamos el método fenomenológico, pero no al estilo de Husserl, sino más próximo a Heidegger como análisis del ser humano que nos abra a una metafísica. Heidegger escribe:

> «Ontología y fenomenología no son distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del «ser ahí», la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna»[42].

En María Zambrano se parte de esa fenomenología de ser humano, pero aquí aparece otra influencia, la de Jung, sobre el método zambraniano. Se trata de descender con la luz de la consciencia a ese continente sumergido, el «subconsciente colectivo» o «histórico», como prefiere llamarlo María Zambrano que linda con el último fundamento metafísico, lo divino.

En el aparecer de esa realidad se da una revelación inmediata de la psique o alma con el sujeto del conocimiento a quien es dada dicha realidad. Al ser dada, algo se nos escapa y es una llamada de atención, más a la forma que al contenido. Es la manifestación de la vida espontánea de nuestra psique, y como dice María Zambrano:

> «... que sólo en situaciones excepcionales nos es conocida desde dentro»[43].

Nos muestra una realidad que nos puede aparecer extraña y que sin embargo es la más nuestra. Se ha olvidado conocer el valor del sueño mismo:

¿qué es el sueño? Y ¿en qué se diferencia de la vigilia? Vigilia asociada a la realidad, mientras que la realidad del sueño se ha puesto en entredicho, sin embargo la realidad del sueño es

> «... una realidad fenoménica de nosotros mismos, porque en ellos se muestra nuestra vida como puro fenómeno al que asistimos»[44].

El sueño para María Zambrano es una realidad a la que asistimos y que merece especial atención. Para ello toma como paradigma de todo sueño:

a) El «sueño fisiológico» o «sueño de la psique» como marco general del que parte para desarrollar fundamentalmente otros dos tipos de sueño como expresiones metafóricas en las que estará basada toda su fenomenología de la forma-sueño, como son:

b) El «sueño endotímico» (subconsciente). Llamado por María Zambrano «Histórico» y por Jung «colectivo». Este sueño viene del pasado y se realiza en el presente. El «Ser» se nos da en el sueño endotímico y se realiza en el existir que forma parte ya del tercer tipo de sueño.

c) El «sueño creador» o de la persona. En este sueño la persona proyecta y realiza su ser.

3.6 Comparte María Zambrano sus *sueños* de *ser* con Miguel de Unamuno, Antonio Machado y Emilio Prados

> «El enigma presentado en el sueño solo puede ser válidamente identificado desde la interioridad del sujeto, desde la persona. La atemporalidad de la psique entra de este modo a formar parte del tiempo de la conciencia»[45].

Nos cuenta María Zambrano cómo el hombre debe ir haciéndose tomando contacto con el mundo que le rodea, nos acerca aquí al pensamiento de otros grandes autores con las mismas inquietudes como son Calderón de la Barca en *La vida es sueño* y Unamuno en los personajes de su novela *Niebla* y sobre todo en *Del sentimiento trágico de la vida.* De A. Machado conserva una carta entrañable donde le recuerda la amistad con su padre y donde le agradece el articulo dedicado a su libro *La guerra.* Carta publicada en *Los intelectuales en el drama de España,* Trotta, p. 179. La amistad con Emilio Prados fue algo especial para ambos, ello lo demuestra las cartas de Emilio Prados a María Zambrano y la dedicación de su obra *Cicuncisión del sueño,* a la que María Zambrano le escribe el prólogo titulado *Pensamiento y Poesía en Emilio Prados.* Aporto un fragmento de una carta inédita en la cual le recuerda la relación entre filosofía y poesía. Emilio Prados decía que María Zambrano era la ideóloga de la generación del 27,

con ellos compartió inquietudes, rebeldías y esperanzas de una restauración democrática.

[redacted] Por eso te escribo y
te escribiré mucho más. Estamos, lo adivino, en
un punto mismo que hay que salvar. ¿Con poesía?
¿Con filosofía? ¡No sé! ¿Tú lo sabes? Tal vez
con la fusión total irremediable de las dos, humil-
demente. Es el momento de "tirar la casa por la
ventana" Fuera está Dios que es nuestra única casa
Él es nuestra carne y... que él me perdone si di-
go lo que veo. En fin María. Cuídate hijo. Un
día nos veremos pero hoy ya nos tenemos. Tu
granadito también nos tiene cuidado y cuídame en
él: ¡háblale! Y yo sentiré mi agradecimiento
como hoy. ¡Adiós! Un abrazo para Arace
li. Y para ti el corazón de Emilio

«El hombre ha de ir haciéndose no ya su vida, sino proseguir su no acabado nacimiento; ha de ir conociendo a lo largo de su vida, mas no en soledad, sino en responsabilidad de ver y de ser visto, de juzgar y ser juzgado, de tener que edificar un mundo en el que pueda quedar encerrado este ser prematuramente nacido, sin tiempo, sin libertad, y en esa situación entrar en el gran teatro del mundo sin saber tampoco su papel a representar. Establecer el proceso de integración de la persona en su propio Ser hasta llegar a la libertad, y el progresivo conocimiento de sí mismo, a la posesión del espacio interior»[46].

Más que nunca algo pide ser revelado, escuchado, ser visto y realizado. Esta manera de Ser acontece en los personajes de la novela donde éstos padecen y actualizan el sueño de la libertad. En la novela se da la acción libre del que busca ser visto, del que busca «Ser». Por ello la novela se diferencia de la tragedia en tanto que el personaje elige ser visto, realiza una acción libre, mientras que la tragedia no elige.

«La libertad puede ser soñada como un sueño, es decir, encadenada en su fatalidad en su no Ser, en su sombra. Y puede ser vivida de otro modo también, en el despertar de la persona en quien se actualiza (...) pues que desper-

tar es entrar en el tiempo que puede albergar la realidad, en el tiempo de la conciencia, lo que es a la vez libertad, quien ha despertado no depende de la imagen en que se sueña a si mismo»[47].

Nos soñamos y somos libres de realizarnos. No quedamos cogidos por la imagen del sueño, sino que somos orientados por ella. La vida la elegimos cada día, después del despertar del sueño:

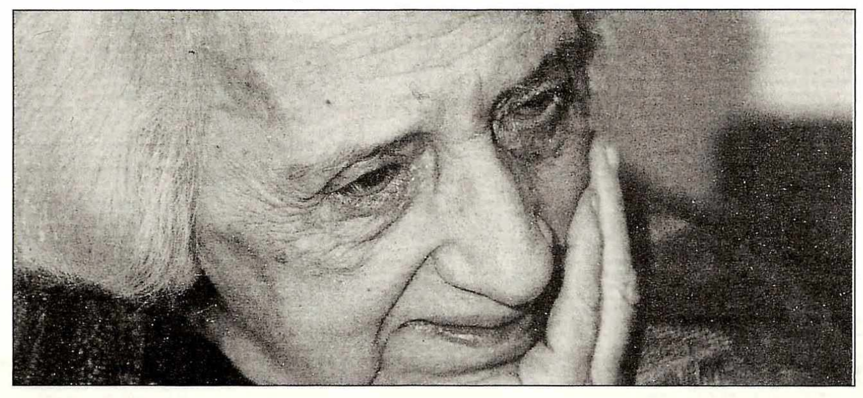
«... el tener que hacerla se elige a si mismo. Pero antes de elegirse está el ensoñarse, es decir, el elegirse en la semilibertad. Pues que el soñar y aún más el ensoñar es el primer despertar»[48].

Nos confirma María Zambrano una y otra vez que los sueños forman parte de nuestro ser. Luego son ya metafísica. Debido a la diversidad de sueños que poseemos debemos diferenciar cuáles son los verdaderos, en sentido de creación y salvación del ser. El verdadero sueño aparece en el instante de tiempo real que se da en la vigilia al despertarse del sueño soñado. Luego el acontecer del sueño necesita del tiempo, para tomar realidad. La estructura de la forma-sueño solo se da en la *atemporalidad* del ser y se realiza en el tiempo del existir. Tampoco el sueño de la persona es temporal, aunque determina su realización en el tiempo del existir, pero es como un horizonte que imanta y da sentido a la acción de la persona.

Se puede vivir problemáticamente, o se puede vivir en acogida reveladora del Ser. Nos movemos siempre por algo. La fenomenología del «ver» conforma la fenomenología de la «forma-sueño».

«Hay una sabiduría del sueño, no reconocida por la razón del hombre despierto, adivinación»[49].

Es el sueño creador que todo «Ser» lleva dentro.



Notas

1 ORTEGA MUÑOZ, J. F., *María Zambrano o la Metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, Málaga 1982, p. 14.

2 ARANGUREN, J. L., *Los sueños de María Zambrano*: Revista de Occidente 35 (1966) 207, 212.

3 ARANGUREN, J. L., *Los sueños de María Zambrano,* p. 212.

4 ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 114.

5 ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 43.

6 ZAMBRANO, M., *Persona y Democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 115.

7 ORTEGA MUÑOZ, J. F., *María Zambrano o la Metafísica recuperada,* p. 19.

8 ZAMBRANO, M., *De la Aurora*, Turner, Madrid, 1988, p. 41.

9 ORTEGA MUÑOZ, J. F., *María Zambrano. Su vida y su obra*, Junta de Andalucía, Málaga, 1992, p. 15.

10 ORTEGA MUÑOZ, J. F., *María Zambrano, un pensador comprometido*: Philosophica malacitana VIII (1994) 97.

11 ZAMBRANO, M., *Delirio y destino,* p. 46.

12 ZAMBRANO, M., *Delirio y destino,* p. 49.

13 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 31.

14 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma,* p. 10.

15 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma,* p. 11.

16 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma,* pp. 11-12.

17 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma,* p. 13.

18 ZAMBRANO, M., *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 42.

19 ZAMBRANO, M., *Preocupándose de lo social...*: El Liberal, 9 de Agosto 1928, p. 3.

20 ZAMBRANO, M., *Preocupándose de lo social...*, p. 3.

21 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma,* p. 18.

22 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Ediciones Siruela, Madrid, 1992, p. 11.

23 Por esta razón su Filosofía es propiamente Filosofía desde esa perspectiva primera de ser un saber sobre el hombre, propio del hombre. Hombre como ser trascendente que ha de ir revelándose como su «Ser» en su vida. «Encuentra el hombre su Ser, mas se encuentra con él como un extraño; se le manifiesta y se le oculta; se le desvanece y se le impone; le conmina y exige; se le da en sueños, como a toda criatura viviente, y le hace luego despertar. Mas no puede vivir enclaustrado sin más con su Ser. Algo le sucede al hombre con su ser que el expele de este originario claustro» (*El sueño creador*, p. 52).

24 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino,* p. 191.

25 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino,* p. 203.

26 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino,* p. 211.

27 ZAMBRANO, M., *Los sueños y el tiempo,* p. 49.

28 ZAMBRANO, M., *Claros del Bosque.* Biblioteca de Bolsillo, Barcelona, 1993, p. 11.

29 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 114.

30 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, p. 133.

31 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, p. 135.

32 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, p. 12.

33 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, p. 16.
34 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, p. 17.
35 ZAMBRANO, M., *Persona y democracia*, p. 55.
36 ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma,* pp. 93-94.
37 ZAMBRANO, M., *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 26.
38 ORTEGA MUÑOZ, J. F., *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, Málaga, 1982, p. 26.
39 ZAMBRANO, M., *El sueño creador,* p. 60.
40 ZAMBRANO, M., *El sueño creador,* p. 52.
41 ZAMBRANO, M., *Los sueños y el tiempo,* Siruela, Madrid, 1992, p. 49.
42 HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo,* F.C.E., México, 1974, p. 49.
43 ZAMBRANO, M., *El sueño creador,* p. 14.
44 ZAMBRANO, M., *El sueño creador,* p. 14.
45 ZAMBRANO, M., *El sueño creador,* p. 25.
46 ZAMBRANO, M., *El sueño creador,* p. 28.
47 ZAMBRANO, M., *El sueño creador*, PP. 106-107.
48 ZAMBRANO, M., *El sueño creador,* P. 107.
49 ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino,* p. 105.

María Zambrano: la política como pasión

Manuel Corrada
Matemático y Escritor

Si no me engaño, hacia finales del primer milenio aparece en el mundo un trozo de tela para visualizar una de las metáforas favoritas del repertorio occidental. La venda, la venda señala la ceguera, la oscuridad de la noche, también la muerte. Quien se deje arrastrar por sus impulsos sensuales no tendrá más remedio que ir con los ojos cubiertos, tal Cupido. Una explicación alegórica de esta divinidad pagana, la *Elegía* del poeta latino Propercio, observa que las flechas indican las heridas incurables infligidas por el amor en el alma humana. Las imágenes de Cupido no escatiman en garras, en alas, además de los bienvenidos ojos tapados. Es el *diábolo,* alado y ciego, este demonio que no merece trato con el amor divino por habitar en las pasiones sensuales, ilícitas y bajas. A comienzos del siglo XIV, Francesco Barberino, poeta y jurista aficionado al arte, interpreta una vieja imagen de parecido sentimiento inferior: ¿las garras?,

> «con que ase a los que sabe le han de apoyar», ¿el caballo cargado con flechas?, «para mostrar que el enamorado lleva en él aquello con que más tarde será herido»[1].

Estas turbaciones de la vista las refiere Gracián con encanto. En la Crisi Cuarta de *El Criticón,*

> «El despeñadero de la vida», la Fortuna dice: «¿Qué tienes?, ciego niño. ¡Ay, pobre de mi, pobre soy Amor! No paran hasta sacarme los ojos, dicen que soy ciego, me pintan como vendado. ¿Qué pasión hay, dime por tu vida, Fortuna amiga, que no ciegue?».

Cuando refrescamos estos moralizantes comentarios de un cura barroco, encontramos algunas señas de pasión, la ciega pasión, con la que

terminaremos heridos, maltratados y poseídos para siempre. Para María Zambrano esa tela, esa venda, fue la política. Un primer tris del que manan las chispas de los sentidos. Cualquier anhelo por domesticarlo se arrancará de sus manos. Abrir los ojos frente a la tremenda realidad europea y española de los años treinta y cuarenta equivalía a vivir apasionadamente con los ojos vendados. Tan duros los agoreros tiempos, tan lúcida su cabeza.

En sus obras de aquel período, contrastan la soltura de una treintañera con la crueldad del panorama social y político que todos conocemos; convergen la actitud decidida de una mujer que no tiene remilgos en proclamarse, legítimamente, filósofa, con una sutil modestia para confesarse discípula del omnipotente Ortega, aunque consciente de producirle más de un resquemor[2]; y, también, aparecen los genotipos desde los cuales emergen una ontología y un pensamiento singular, fragmentario, que desembocará en un mare mágnum de ensayos donde cuesta divisar el dejo de aquellas pasiones descontroladas de juventud. Pese a que el tiempo y la edad liman asperezas, matizan opiniones, encauzan los meandros y apaciguan el temperamento, cabe intentar seguir algún derrotero. Mantengamos en suspenso, mientras sea posible, la gestión del ser de María Zambrano, su diálogo con los dioses antiguos, sus incursiones en la teología natural, y sus reflexiones taciturnas acerca del misterioso instante de la creación poética. Al revés, recordemos a la pensadora que lanza en 1930 un pequeño libro *Horizonte del Liberalismo*, la autora de *Filosofía y Poesía* en el 39, quien al padecer el horroroso trance español de 1937 escribe *Los Intelectuales en el Drama de España*, quien resume tanto dolor en *La agonía de Europa*, primero en forma de un artículo, escrito en el 39, publicado un año después, y un lustro más tarde recogido en un libro del cual forma su primera parte. Invisible, un abismo vital separa la primera de estas obras de la última. ¿Su nombre? Se denomina la muerte muda, la precisa expresión que emplea Shakespeare en *Ricardo II* para designar un vocablo insoportable: exilio.

Bien o mal, nuestra formación y los aprendizajes van dejando oír un runrún que excede los dominios del propio oficio, que sobrepasa los terrenos precisos y delimitados de lo que consideramos tarea y labor, para acomodarse de manera inadvertida y transparente en los humores secretos de cada cual. Sin darnos cuenta, un acto sencillo, una salida automática, una reflexión espontánea y triste, conservan y guardan tantos, si acaso no bastantes más, saberes y escuchas que una faena en la que consciente y deliberadamente ponemos nuestra mayor atención y esmero. Así, cuando María Zambrano dice «Aquí es aquí, las circunstancias de uno», reverbera en estas palabras el célebre *dictum* que Ortega proyectara desde *Las Meditaciones del Quijote*. Temprano, de adolescente ella había leído y releído que «Yo soy yo y mis circunstancias» Las terribles batahola s de su exilio, es decir, sus cir-

cunstancias, la dura conjunción de historia y sociedad por donde transita, la alejan de las otras circunstancias, las que tuvo que dejar atrás, las de aquellos años abrasadores cuando era Yo. Vagando por América, saltando por el trópico de país en país, de conferencia en conferencia y de artículo en artículo, ¿podía seguir siendo aquel Yo? Imposible; no somos de hierro. Es ella. Ella, el pronombre femenino de tercera persona quien escribe *Delirio y Destino*, su autobiografía de cuando fue Yo[3]. La primera persona ha quedado en España, permaneció en María Zambrano, en la filósofa sin pelos en la lengua para llamar las cosas como se debe. Ella, ese yo que es otra, como el *Je est un autre* de Rimbaud, tal vez ya nunca podría retornar. Sin embargo, su modalidad de pensamiento por momentos recuerda unas imágenes que todos hemos visto alguna vez en las películas. En un gran plano aparece un enorme paisaje con un sendero. La imagen borrosa y desenfocada remeda cierta confusión óptica en la retina. Una persona camina, la cámara irrumpe con un primer golpe. Se detiene, gira la vista y divisa el vasto paisaje. Tras suyo ese horizonte llega hasta los confines de un inicio nebuloso. Porque si no podía volver atrás, pudo pensarlo.

Lo que se deja en un sitio, por más que afanosamente lo busquemos en un nuevo lugar, será siempre distinto, pues, aunque fuera igual asunto nosotros jamás seremos los mismos. Marc Augé cuenta acerca de las poseídas durante una sesión de umbanda en el nordeste brasileño, que es común oírlas hablar de sí mismas en tercera persona[4]. Esta pluralidad del yo descubre que la condición de la posesión es el olvido. Quien habita un cuerpo en un trance no almacena recuerdos de sus existencias múltiples durante él. Una prevención necesaria. Para iniciar el viaje hacia una posesión preciso es pasar por una ceremonia que abra las compuertas al hechizo. Si danzas y alucinógenos son de común uso, ¿no podemos imaginar aun el exilio? De este modo, establecemos un paralelo entre aquel Yo, María, y la otra, la que habla de ella, quien sólo volverá a aquellos días previos a la apocalíptica guerra como poseída. Siempre regresará, sea como sea.

De un momento cuando el apasionamiento constituyó, en su parecer, el santo y seña de la actualidad, María Zambrano ha dejado en España una consideración robusta acerca de la violencia de equiparable timbre y tono. Los andares del liberalismo van demasiado lejos, no queda sino enfrentarse a las contradicciones que de esto emanan: «aristocracia o democracia; heroísmo o necesidad; libertad o esclavitud». Y ante tan violentas contradicciones la salida ineludible será también la violencia. Violencia sacrificante, violencia que sacrifica la igualdad y fraternidad en pos de la libertad. Violencia política, esa violencia congénita con las manifestaciones sociales que sueñan un mundo mejor, más justo e igual, un país donde un liberalismo avanzado no menosprecie la redistribución económica para permitir la

libertad real de todos. Con el exilio, en cambio, obligada a decir ahora soy ella antes fui yo, poseída, esa índole de violencia ha de quedar atrás. Indole y, por supuesto, la situación desde donde brota. Pero reaparecerá, con el brillo de los cohetes en las romerías, en los dos trances capitales que la obsesionan durante el período que abarca el decenio del que estamos hablando.

Me refiero a la escisión de la palabra en poesía y filosofía, entre expresar y saber, y al triste instante cuando declara

> «la tragedia de Europa es la tragedia de la violencia que al fin ha estallado».

En la fresca percepción de una joven filósofa socialista la violencia constata los golpes de los vaivenes políticos contingentes. Al vivir errando en el exilio, con la distancia que en tiempo y cartografía la separaban de aquel Yo que habitó España, con el alejamiento, con el océano por medio, sus preocupaciones serán más generales y abstractas, alejadas del ruido de las calles y del humo de las tertulias, pero también más severas y duras, hasta llegar a clavar el dardo en la diana del pensamiento occidental, del centro desde donde fluyen muchas tensiones de poder, quizá no descaradamente manifiestas, bien que no por esto sus aspectos dejen de dar la cara cada dos por tres.

Piensa María Zambrano que la verdad filosófica es de origen humano, adquirida paso a paso, con método, esfuerzo y disciplinada pasión. De la admiración primera, del pasmo ante lo inmediato, del éxtasis de una mirada que quiere abstraer, ahí, en la raíz misma de la filosofía, irrumpe la violencia, se deja caer, se entrega al relato de la caverna platónica[5]. Arrancar de la fascinación rápida por lo cercano, por lo que tenemos al frente, lanzarnos hacia algo que hay que buscar y que no nos regala su presencia, decidirnos por el trabajoso método, ¿cuanta violencia requiere? Sin embargo, el poeta va tan campante por otro sendero. Ensimismado, cautivado y fiel a lo que aparece ante sus sentidos, feliz con el regalo que le otorgan, contento con las respuestas antes siquiera de formularse las preguntas. Sin duda que esta imagen del poeta corresponde a la del romántico, también a la idea de éstos acerca de la poesía, y a la de algunos de la grey de los autodenominados malditos. Poesía, un saber que colma y no basta, que envuelve y ata. Pero, esta graciosa gratuidad de la poesía, no puede dar origen a una ética que requiere trabajo, sudor, hasta sacrificio. Así, en *Filosofía y Poesía*[6] la autora localiza las causas del primer entredicho, el primer sí y no entre filosofía y poesía, cuyo enfrentamiento contemporáneo «desgarra nuestra cultura». Por lo tanto, hay que esclarecer el fondo, otear, zambullirse hasta hallarlo. No es la única en este afán. Voces análogas buscan de manera distinta la fisura entre el poema y el pensar, quizá con anhelos diferentes y propósitos muy distantes del desasosiego que produce la vida en los nerviosos años treinta.

Martin Heidegger ha situado la poesía en el seno de *Mnémosyne*, la madre de las musas, la memoria. A partir de unos versos de un proyecto de himno de Hölderlin

> «somos un signo, vacío de sentido / insensibles y lejos de la patria / casi hemos perdido la palabra»,

previo un recorrido corto por algunas consideraciones acerca de la memoria-ensamblaje del recuerdo pensante que hay que considerar antes de cualquier otra cosa-, concluye que

> «la memoria, el recuerdo recogido dado vuelta hacia lo que hay que pensar, es el suelo donde brota la poesía. Por lo tanto, la esencia de la poesía reposa en el pensamiento»[7].

No marchan a la par. Primero el pensamiento, suelo firme; después, la poesía sobre él. Por supuesto, tampoco hay conflicto, ni menos aún violencia. Tomando las debidas precauciones de identificar la voz poética con lo que pensamos acerca de ella, el autor de *Ser y Tiempo* parece glosar una actitud ante la realidad sensible,

> «lo que dice el poeta y lo que dice el pensador no son jamás idénticos. Pero pueden decir la misma cosa de maneras diferentes. Sin embargo, esto no se logra sino cuando el abismo entre poesía y pensamiento permanece extendido, neto y bien cortado: lo cual ocurre todas las veces en que la poesía es alta y el pensamiento profundo».

Por mayor ahondar, Heidegger cita dos estrofas del poema de Hölderlin titulado «Sócrates y Alcíbiades». Uno de sus versos,

> «quien ha pensado en la mayor profundidad ama lo que hay de más vivierte».

Coincide María Zambrano con Heidegger en que poesía y filosofía quizá se refieran a lo mismo en registros inconmensurables entre sí, una con emoción y la otra con razón, expresar y saber. Sin embargo, la filósofa quiere ir más allá de enterarse si acaso dicha posibilidad de referirse a las mismas cosas depende de una brecha, de tantear la distancia hasta el fondo del pensamiento. María se dirige al génesis del precipicio, a observar como hemos trepado por las montañas cronológicas hasta llegar aquí, ahora, cuando nos encontramos francamente incómodos. ¿Qué explosión divisamos allí abajo, tan separada de nuestro desasosiego, tan abajo en los años?

Urge una respuesta, la situación obliga so peligro de perecer. ¿Qué queda atrás cuando los hombres nos empeñamos con tanto ahínco en buscar una abstracción como la verdad?, ¿por qué interrogarse acerca de ese pugilato que tuvieron filosofía y poesía pues la primera origina una ética y la segunda no? Y aunque camina por la cuerda floja de los tiempos, María no hace estas preguntas para que la filosofía desaparezca, sino, según la oímos «para que en ello cobre nueva vida», pues si además nos interesamos por la filosofía, es por el humano ímpetu de «construir una objetividad, -comenta- algo universal en lo que todos podamos entendernos». Y ahora, animados, nos muestra un desfile de fotogramas de la caverna platónica. Cada imagen resulta espantosa. Siempre lo mismo, siempre la condena a la poesía. Una, porque va contra la justicia, de este modo contra la verdad; en la siguiente, por engañosa; y otra, porque el poeta anda perdido, sin saber que busca. Aunque, al fin y al cabo, ¿de que sirve tanto empeño en el hallazgo de la verdad?

Los episodios que retratan el panorama político de finales de los años treinta no podemos sino compararlos con una radiografía de la descomposición total. Naufragan en las catastróficas olas de los totalitarismos los paisajes calmados y pacíficos que alguna vez habían sido pintados para Europa. Gritan las gentes, llora el corazón, arde la humanidad. María Zambrano se encuentra en otro continente, y tal vez la distancia geográfica le permite contemplar lúcida y sosegada el caudal de noticias que hora a hora van oscureciendo la historia. Gusta de las escrituras fragmentarias, ni metódicas ni sistemáticas, los textos flexibles y dóciles para dejarse llevar por los soplos del corazón, un umbral para empezar «el relato de sus culpas», como Agustín de Hipona. Por vía de la confesión, el género del íntimo lamento, nos permitimos preguntas sentidas. ¿Cuál era la tragedia de Europa? No esperemos ninguna sorpresa ni balance geopolítico, pues, como todo lo profundo, es bastante más sencillo. Era, ni más ni menos, que «la tragedia de la violencia que al fin ha estallado». ¿Dónde está su origen?, o, lo que viene a ser igual, ¿dónde están los orígenes de Europa, su nacimiento? Y empieza María por poner fronteras, bordes y negaciones. No está en los hechos, siempre son consecuencia; tampoco en el pensamiento, sale de algo y para algo; menos en la poesía, reveladora de los secretos humanos. ¿Dónde aparece la violencia? Con sobresaltos nos enteramos, casi haciéndonos los sordos, sin resignarnos, que proviene de la idolatría europea a la verdad. Idolatría furiosa y salvaje, hilvan de calamidades. Ahora que tenemos al desnudo la violencia con sus más ruines manifestaciones, hemos recibido esta noticia. Por repentina mucho peor.

La costumbre de María Zambrano de darse vuelta, girar los ojos, y mirar hacia atrás para observar el paisaje que vamos dejando a espaldas, su manera de ver las cosas, nos desconcierta al principio, luego nos intran-

quiliza, después nos calma. Sin duda, no podemos hacer semejante ejercicio muy seguido. Enloqueceríamos. Imposible enfriarse tanto, tan a menudo, para reflejarnos en el espejo de nuestros prejuicios. Hannah Arendt nos ha señalado que éstos, esas obviedades que no necesitamos explicar con detalle, siempre ocultan un pedazo del pasado y, sobre todo, encierran un juicio que

> «en su día tuvo un fundamento legítimo en la experiencia»[8].

¿Qué papel cumplen los prejuicios en la vida política? La pensadora judía-alemana nos sugiere que la política tiene que ver con la aclaración y disipación de ellos, y, por lo tanto, para conseguirlo deberemos redescubrir y cazar los juicios pretéritos que contienen. Para María Zambrano esto constituye una justificación ante la historia,

> «cada época se justifica ante la historia por el encuentro de una verdad que alcanza claridad en ella. ¿Cuál será nuestra verdad? ¿Cuál nuestra manifestación? Las verdades tienen sus precursores que han pagado en alguna cárcel de olvido el delito de haber visto desde lejos»[9].

También nos propone la perspectiva para asomarnos a contemplar:

> «pero los precursores se reconocen solamente desde la verdad plena de la que fueron adelantados; sólo desde la posesión de esta verdad se entiende el sentido de sus enigmáticas palabras».

La idea fija por la filiación de la violencia europea, por lo que era en aquellos días sinónimo de Europa como conjunción de continente y personas de carne y hueso, de esta manera va conformando una política, un modo para llegar hasta aquel fondo de la quebrada de donde alguna vez emergieron las señas que, con el correr del tiempo y el rumor de la historia, terminarían convertidas en destrucción, en la turbia familia que procrea la violencia. Qué paradoja. Mas resulta común. La lógica del paso del tiempo hasta ahora no ha sido estudiada, quizá alguna vez lo sea y llene cuadernos con grandes ecuaciones, pues, con acierto indica María Zambrano que en el tiempo que envuelve la vida humana

> «el andar a salvo del principio de contradicción nada significa, naturalmente... ya que es el encargado de que la contradicción sea posible»[10].

Cuanto hoy se revela positivo, ¿cómo se lo considerará? Lo que ayer mismo nos infundía sosiego y alegraba, ¿pasado mañana nos producirá

insomnio?, ¿qué son éstos sino los síntomas ardientes, ciegos y quemantes de la pasión?

Si uno le toma el peso a la naturaleza no se levantaría por las mañanas. ¿Por qué no se cayó la luna anoche?, ¿de qué colgaba? Se va el sol, adiós a la luz, ennegrece. El mar encrespado, las turbulencias del aire cuando viajamos en una avión, los rayos que iluminan siniestramente los paisajes, la lluvia, los dioses. Sí; los dioses. Pero esta violencia divina fue domándose poco a poco, paso a paso, neutralizándose. Si antes la poesía embriagaba a los hombres y la filosofía los sosegaba, comenta María, ahora, por una vuelta de tuerca, la poesía consuela y la filosofía desola. Ya en el siglo XIX se había cumplido la pretendida esperanza de creer entender todo, toda la física, todo el progreso, todo lo humano. Henos aquí de brazos cruzados. Antes, la razón era liberadora, nos protegía del rapto de los dioses tiránicos. Muy disgustados estarían los griegos con la vida, no habría himnos de acción de gracias por haber nacido, aunque sí cantos funerarios, y, tal vez muy a su pesar, Platón tuvo que condenar a la poesía para salvar el alma. Pero emerge, calladamente y sin saberlo, la primera forma de poder que conllevaba una esperanza: pensar. María Zambrano, al evocar, su única manera de sentir Europa cuando se encuentra a punto de morir aunque resignándose a hacerlo, cuando entorna la cabeza hacia los confines del pensamiento occidental, nos coloca siempre en ese punto: pensar. Una vez fue el verbo para domesticar la violencia. Las cosas han cambiado. Gastado el pensar con los años, las épocas y la historia, ¿nos arrastró a la furiosa pista de la verdad, culpable de la violencia?

En Francia llaman a los mangos por una expresión que traducida literalmente resulta fruta de la pasión. Siempre me ha perturbado que se los denomine así, pues el sabor y perfume de esta fruta se mantienen en el recuerdo horas después de haberla comido, como la nostalgia de los grandes placeres efímeros, es decir, los placeres fundamentales, los que escapan en gracia al tiempo que se mide con los relojes. En una oportunidad el rey Menandro le preguntó al asceta Nagasena qué distingue a un hombre apasionado. Este responde que los apasionados cuando comen no sólo gustan el sabor, sino también la pasión del sabor[11]. Que a María Zambrano le gustaba la política, le gustaba. ¿No anduvo involucradísima en las campañas contra el régimen de Primo de Rivera cuando pertenecía a la Federación Universitaria de Estudiantes?, ¿cuándo formaron la Liga para la Educación Social tratando de unirse con las clases trabajadoras para formar una nueva sociedad?, ¿para luchar activamente por la causa republicana durante la guerra? Y por apasionada, siguiendo la prescripción ascética, mientras otros emiten proclamas, encienden antorchas de lamentaciones, ella no puede contenerse y persiste con perseverancia en lo que mejor sabe hacer: pensar. Pensar poco a poco y por recortes.

La fecha en que María Zambrano lanza *Agonía de Europa* posee un hondo significado emblemático. 1939 no es un año baladí. La funesta sombra del nazismo hitleriano constituye un hecho consumado; en España, reducida a escombros tras el apocalípsis bélico, se para el uniforme del tirano Franco; el tercer día de septiembre en la tarde se declara la segunda guerra mundial. No hace falta seguir con la enumeración. Basta y sobra para deambular por la tinieblas. María piensa evocando, entera enfrenta el menoscabo letal de una cultura. ¿En qué andan otros? El existencialista Gabriel Marcel achaca las causas al hecho que la vida se haya emancipado de la metafísica, estrambótica nube de la que nos raptó el racionalismo ilustrado del siglo XVIII para abandonarnos en el rio de la decadencia[12]. También, en esos meses tenebrosos, Paul Valèry, a quien María por cierto estimaba, publica un ensayo titulado «Economía de guerra del espíritu»[13]. Dice un poco más que mu. Veamos. Dice «estamos en guerra», y entonces esta lumbrera hace una mera contabilidad del estado de los saberes académicos en Francia y Alemania, dando la cuenta de resultados pérdidas germanas, porque hace diez años toda la cultura ha sido sometida, y enormes beneficios del lado francés, inglés y europeo occidental, donde la llama del espíritu, el conocimiento y la sabiduría no se han extinguido. Estamos en 1939. Cuando el calendario se encuentra marcado por la sangre y la muerte, por el eclipse de la vida, no es hora de administración de saberes ni de risibles fugas metafísicas. Es el momento de mirar, no como Valéry, quien parecía echar una ojeada, ni como Marcel, simples disculpas, sino como María Zambrano, de preguntarse, de recordar, de quedarse prendidos del gusto, aunque el sabor haya desaparecido.

La pasión ciega. Por esto se la suele representar por la venda en los ojos. Nos gustan las manzanas, pero para que nos apasionemos de que nos gusten habremos de dejar de ver fresas, melones y cerezas. Obsesionados con esta fruta pagamos el precio de la pasión, nuestra moneda. Una interpretación de la historia de la filosofía, bajo la cual corre el agua de una pasión política, tal la de María, alejará, con nostalgia, a los poetas por inmorales, y observará con buenos ojos que

> «la filosofía nace, en verdad, de una paradoja de la naturaleza humana. La naturaleza del hombre es la razón».

Tímidamente, en una nota a pie de página de *Filosofía y poesía*, María Zambrano opina que

> «tal vez la crisis actual por la que pasa la cultura occidental no sea, en esencia, sino la crisis de esta idea platónica hecha creencia en los momentos más felices de la vida de Europa. La naturaleza humana es la razón».

Pero como la razón no es manufactura, se confecciona sin las manos del hombre, o sea, es naturaleza, se trata de algo que el hombre tiene «que recobrar, que reconquistar». Así, antes que aparezca la dialéctica, el usual sendero de la razón, habrá que separarla del fango, apartarla de las pasiones y la carne.

Me voy a permitir emplear un artificio. Entreguemos estos textos de María Zambrano a Michel Foucault. Sin duda, comienza por escarbar las fuentes, una por una. Prosigue con el intento de fijar los bordes desde donde emana el discurso, con la ilusión de descubrir la malla de hilos culturales que lo atraviesan. Luego husmea en los microepisodios, las narraciones ínfimas, las notas, las palabras entre comillas, los menores comentarios examinados bajo lupa. Evidente, no perdona las alusiones al pecado, la carne y las pasiones corrientes. De insólitas menciones, toparlas exige una pizca de dedicación, pues se encuentran camufladas en ese habla que José Luis Aranguren califica de poética[14], al tiempo que le reprocha a la autora jugar con demasiados miramientos, su falta de exageración del espíritu lúdico. Pues, pese a todo, por ahí rondan prudentes algunas digresiones que Foucault no desperdicia. Ella es filósofa, sin disimulo ni dudas; aprecia la poesía como sistema, en la pauta de Valéry, esa poesía que ha enfrentado una enorme batalla con la filosofía. Ahora, los poetas, las personas de carne y hueso, «sienten la angustia de la carne», anota prolijamente Foucault en sus fichas. Todavía más, viven en la carne como dentro de una cárcel, y, apunta en un papel a punto de atar cabos

> «la poesía es así lucha con la carne, trato y comercio con ella, que desde el pecado -la locura del cuerpo- lleva a la caridad».

El ensayista francés subraya que «la locura del cuerpo» aparece encerrada entre comillas. Y, además Foucault se fija en que María refiere la locura de dicha cárcel varias veces. «La tumba del alma que tristemente cae en el cuerpo», «los monstruos de la carne, el demonio y los secretos contubernios», la preparación para la muerte cuando, según una cita de Platón,

> «nos hemos separado de la locura del cuerpo», el «amor de entrañas que crujen en la vida» a propósito de un verso de Quevedo que reza «Y siempre en el sepulcro estaré ardiendo».

¿Advierten lo interesadísimo que se encuentra Foucault?, ¿reparan cómo ha detectado un par de sus más preciosas joyas?: el cuerpo y la cárcel. En *Vigilar y Castigar,* poco después de explicar por qué la prisión ha permitido a la justicia penal la posibilidad de humanizarse, nos emplaza

ante la dificultad de reemplazarla pese a sus conocidos defectos, a su sabida inutilidad. Sigamos su ilación. Si concedemos que la libertad es un bien, que a todos pertenece de igual modo y que cada cual se encuentra amarrado a ella por un sentimiento universal y constante, ¿su pérdida no tendrá entonces el mismo precio para todos? ¿acaso no resulta un castigo igualitario?[15] Más aún, constituye una privación de libertad espacial cuantificada temporalmente. Ahí estarás; ¿cuánto?, depende.

Si: del cuerpo no podemos huir. ¿Por qué arrancarlo?, ¿para qué?, ¿queremos realmente esta libertad? Cuesta harto esfuerzo, conforma una virtud. Se denomina templanza. Sobreponerse a los deseos, controlar los placeres, moderar la sensualidad, calmar los apetitos para hacerse «el hombre más real, el rey de si mismo»[16]. Esta soberanía implica una superioridad frente al prójimo, aun conveniente para el buen orden de la ciudad. Pero, observa Foucault, la obediencia para consigo mismo como libertad activa posee un carácter viril, el carácter viril de la templanza. Esta virtud, acompaña la elaboración como sujetos morales de los varones, y consiste en instaurar de sí mismo a sí mismo una estructura de virilidad.

Michel Foucault no olvida que hay mujeres ejercitadas en la templanza, sin embargo, la refiere siempre de alguna manera a la virilidad. Como referencia institucional, pues remite al papel que se espera de ellas; también estructural, porque una señora para poseer dicha virtud establecerá consigo misma una relación de superioridad y dominación de corte viril. ¿Puede uno constituirse como sujeto moral sin constituirse simultáneamente como sujeto de conocimiento? Dice Foucault, que

> «la relación con el logos en la práctica de los placeres ha sido descrita por la filosofía griega del siglo IV de tres formas principales».

En la primera, la templanza implica que al logos se lo emplace soberano en el ser humano, de modo que a él se sometan los placeres y él controle los comportamientos. Según la segunda, el ejercicio del logos en la templanza se describe instrumentalmente: una manera de adaptarse, de disfrutar sólo de las circunstancias oportunas. Y, finalmente, en Platón, la templanza aparece como el reconocimiento ontológico de sí por sí. Recién ahora, Foucault comienza a tramar que la lectura de los textos de María Zambrano pueden llevarlo hacia unas conjeturas inquietantes. ¿No ha situado ella al logos de acuerdo con esta jerarquía?, ¿no quiso liberarse del cuerpo denunciándolo como tumba y prisión del alma?, ¿liberar la filosofía de la carne y de la poesía en la unidad del logos? Mas, no seamos ingenuos. En la ruleta de poderes de los años treinta, que una mujer se declare miembro de una tradicional y asentada disciplina tan institucional como la

filosofía, es decir, que pronuncie el *anche io* con normal naturalidad, ¿no constituye una firme actitud política?[17]

Cualquier examen sociológico, incluso somero, entrega una nómina desequilibrada de las columnas señoras y varones en la labor filosófica, como lo daba también en todas las profesiones. Y ella, María Zambrano, compromete, es opinión, es pensamiento, reflexión, espada de palabras, riesgoso flujo de saberes pues no vaya a ser cosa que se afirmen, o peor, se consoliden. Lo sabe y tiene que escribir que:

> «el esfuerzo mayor de la filosofía ha sido siempre el de neutralizar los efectos de los dioses. De ahí que las mujeres no hayan sólido dedicarse a ella, pues la mujer ha sido siempre la esclava de Dios y de los Dioses y jamás se hubiera atrevido a tomar el partido del hombre».

Si la vida no resulta fácil en los treinta, tampoco lo será veinte años después:

> «la impasibilidad en una naturaleza femenina es lo más cercano al padecer de una verdadera pasión»18.

Se interesa por Antígona, una enterrada viva, una heroína que, como ha señalado Mercedes Madrid, traspasa los límites de su condición de mujer y muestra un valor y audacia propios de un varón, incluso desestabilizando las jerarquías sociales[19]. Ismena, con quien María siente afinidad en el trato con su única hermana Araceli, dice

> «no olvides, ante todo, que somos mujeres y no es posible que luchemos contra los hombres».

Mas Antígona no desea dejar el cuerpo de su hermano Polinice a merced de las aves rapaces, fieras y perros. Y en las nupcias de Antígona, cuando cuelga de una cuerda dentro de la pétrea caverna junto a Hemón que la abraza, se consuma, en opinión de Segal[20], la desaparición de los controles masculinos, desatándose por el cauce femenino todo cuanto había permanecido domesticado: el poder de las emociones, el imperativo de los lazos de sangre y las pasiones del sexo que ahora afloran con toda su potencia destructora. María escribirá que Antígona es pureza en estado virginal, también que

> «abre la vía de la libertad, es libertad. Su ser consume la vida. Toda la vida, en esa acción que por eso se llama sacrificio (...) La vida arrojada a pasto en la trascendencia?».

Quisiera dejar una puerta junta, una pregunta: ¿la vida de quién?

María Zambrano cumplió en aquellos duros años con un designio bajo diversos estilos y presentaciones. Nunca padeció el complejo de Heloísa, expresión por la que Michèle Le Doeuff representa el sacrificio del sí misma a un maestro, debido a creer que éste pertenece al olimpo de los filósofos figura[21]. Pensadora indómita, necesitaba con furia imperativa sentir y explicarse que pasaba, lo que sufría, lo que sufrían. Fue imprescindible mirar atrás, única salida que en esos momentos históricos sugiere también Karl Jaspers[22]. Le encantaban las naturalezas muertas de Zurbarán, ir a contemplarlas durante horas al Prado. Aunque aún no se sumaba a las colecciones del museo el «Agnus Dei»[23], cuadro que la hubiese extasiado, observa conmovida esas composiciones donde parecemos tocar los objetos pero desde las cuales cualquier asomo de olores y perfumes de frutas y flores ha sido excluido. Presiente que captura un recóndito secreto de los blancos del pintor. Sin embargo, mientras que en los bodegones de Sánchez-Cotán brillan la sensualidad de nardos, frutas y piezas de caza, la característica de Zurbarán radica en la negación exagerada de los apetitos, la flojera visual, y, por el contrario, la total y fulgurante dependencia de las ideas sobre el tacto y el recuerdo de las manos[24]. Un romántico, Théophile Gautier, conmovido por este rechazo del cuerpo tan patente en la pintura de monjes de Zurbarán, anotó unos versos:

> «Quel crime expiez-vouz par de si grands remords?»[25]

(¿qué crimen expías por remordimientos tan grandes?) Casi como un secreto, después de sobrevolar por una María Zambrano en el fondo de cuyo océano fluyen las pasiones de la política aunque desde la superficie cueste percibirlas y para verlas haya que bucear, así, con un dedo delante de la boca, cabe preguntarse en voz baja, ¿expiaba la filósofa María Zambrano algún pecado?, ¿ser filósofa?

Notas

1 Citado en E. Panofsky, «Cupido el Ciego», en Erwin Panofsky, *Estudios sobre Iconología* (Madrid: Alianza Editorial, 1972) p. 162.

2 Para María Zambrano, Ortega estaba ensimismado y era incapaz de salir de su hermetismo para apreciar realmente lo que ocurría en España. Ella publica tres cartas, dirigidas al maestro, entre 1930 y 1932, donde aparecen estas diferencias. Sobre estas cartas, véase Jesús Moreno Sanz «La política desde su envés histórico-vital: historia trágica de la esperanza y sus utopías», en María Zambrano, *Horizonte del liberalismo* (Madrid: Morata,

1996), pp. 121-139. Asimismo, como muestra Roberta Johnson, mientras las relaciones de Ortega con las clases trabajadoras eran paternalistas, María Zambrano demostraba gran solidaridad para con ellas. Además, si Ortega detestaba el personalismo en el arte (basta leer *La deshumanización del arte* o *Idea sobre la novela)*, y aseguraba que el arte y la vida deben mantenerse en esferas alejadas entre sí, la filósofa se interesa en el género literario de las confesiones, donde dicha separación se encuentra borrada por completo. Un episodio puede iluminar la brecha entre Ortega y su alumna. Cuando María Zambrano sale para el exilio definitivo en 1939, al momento de cerrar su casa duda sobre si llevar consigo las cajas que contienen las notas que había tomado en los cursos de Ortega. Decide dejarlas allí. Sobre estos asuntos, ver Roberta Johnson, «The Context and Achievement of Delirium and Destiny» en *María Zambrano, Delirium and Destiny. A Spaniard in her twenties* (Nueva York: State University of New York Press, 1999) pp. 215-235, esp. pp. 228-229. También cabe consignar que ya en 1930, con sólo 26 años, María Zambrano publica *Horizonte del liberalismo.* Sin duda, éste es un ensayo muy juvenil (¿por eso, quizá, nunca más se refirió a él?) Ver este punto en Moreno Sanz p. 163, y también las notas 419 y 420, p. 187, donde se da cuenta de que Zambrano se disculpó frente a su maestro Ortega por este folleto, después que apareciera una reseña en *El Socialista* firmada por un tal P. A. de Cobos. Cobos, discípulo del padre de María y de Machado, alaba la mayor amplitud de miras de María con respecto al Maestro (Ortega Sanz, p. 127, y nota 333, p. 127).

3 María Zambrano, *Delirio y destino* (Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1998). Este libro, reconocidamente autobiográfico, posee un personaje narrador como en las novelas. Ese personaje es «ella». Fue escrito hacia finales del verano de 1952 en La Habana, Cuba, con el propósito de merecer el premio de un concurso literario para ayudar con él en los gastos de la enfermedad de su hermana Araceli. Sin embargo, el jurado, presido por Salvador de Madariaga, otorgó el premio a Vintila Horia. Se negó a publicarlo hasta recién en 1989, tras su regreso definitivo a España en 1984 y un año después que le ha sido concedido el Premio Cervantes.

4 Marc Augé, *La guerra de los sueños* (Barcelona: Gedisa, 1998), pp. 62-68.

5 Platón, *República*, Libro VII.

6 María Zambrano, «Filosofía y poesía», en M. Zambrano *Obras reunidas. Primera entrega* (Madrid: Aguilar, 1971).

7 M. Heidegger, «Que veut dire 'penser'» (1952) en Martin Heidegger, *Essais et conférences,* trad. de André Préau (Paris: Gallimard, 1958) pp. 151-169.

8 H. Arendt, «Fragmento 2B, Capítulo I: los prejuicios. b) Prejuicio y juicio» en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (Barcelona: Paidós, 1997) pp. 52-59.

9 M. Zambrano, «Hacia un saber sobre el alma» en María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma* (Buenos Aires: Losada, 1950) p. 13.

10 María Zambrano, *El hombre y lo divino* (México: Fondo de Cultura Económica, 1955) p. 42.

11 E. M. Cioran, *Contra la historia* (Barcelona: Tusquets, 1976) p. 79.

12 Gabriel Marcel, prefacio a J. Huizinga, *Incertitudes. Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps* (París: Librairie de Médicis, 1939) p. 9-10.

13 P. Valéry, «Economié de guerre de l'esprit» (1939) en Paul Valèry, *Regards sur le Monde Actuel* (París: Gallimard, 1945) pp. 283-288.

14 José Luis L. Aranguren, «Filosofía y poesía» en *Papeles de Almagro. El pensamiento de María Zambrano*, (Madrid: Zero, 1983) pp. 111-121.

15 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (París, Gallimard, 1975) p. 268.

16 Michel Foucault, *Histoire de la sexualite, 2. L'usage des plaisirs*, (París: Gallimard, 1984) pp. 91-107.

17 En torno a pronunciar el *anche io*, yo también lo soy, véase Michèle Le Doeuff, *El estudio y la rueca* (Madrid: Cátedra, 1993) p. 225.

18 María Zambrano, *El hombre y lo divino* (México: Fondo de Cultura Económica, 1955) p. 46.

19 Mercedes Madrid, *La misoginia en Grecia* (Madrid: Cátedra, 1999) pp. 242-243.

20 Citado por Mercedes Madrid, *op. cit.* p. 243.

21 Le Doeuff, *op. cit.* p. 241-245.

22 «Toda objetividad se ha hecho ambigua; lo verdadero parece perdido en lo irrecobrable: la sustancia, en la perplejidad; la realidad, en la mascarada. Quien quiera buscar en la crísis el origen debe ir a través de lo perdido para, haciéndolo suyo, recordar; debe medir la perplejidad para llegar a la decisión sobre si mismo; Intentar la mascarada para percibir lo auténtico» en Karl Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (Barcelona: Labor, 1933) p. 80.

23 El «Agnus Dei» de Zurbarán entró en las colecciones del Prado en 1986. El cuadro pertenecía a una colección privada y recién fue mencionado hacia 1950 por Angulo.

24 Norman Bryson, *Looking at the overlooked. Four Essays on Still Life Painting* (Londres: Reaktion, 1990) p. 76.

25 *Ibid*, p. 88.

le quitaron la ropa, la mataron y la quemaron. El comentario de Sócrates sobre esta muerte permite deducir, según los cálculos actuales, que sucedió en marzo del año 415. Sobre el motivo se especuló mucho en su tiempo y aún más en el trascurso de la historia. Se ha nombrado una serie de circunstancias que podrían haber sido las causas de este cruel asesinato:

-las inquietudes políticas en Alejandría entre cristianos, judíos y los seguidores de viejas religiones helenistas.

-diferencias entre el obispo Cirilo, que era conocido por su comportamiento poco escrupuloso, y el emperador romano Orestes, un buen amigo de Hypatia.

-la envidia que algunos tenían de la filósofa, que era estimada por muchísimas personas, la orientación hacia la Escuela Nueva Platónica y la probable tendencia hacia prácticas teóricas que muchos no compartían.

-el hecho de que Hypatia fuese una mujer sabia y bien formada que andaba libremente en el público sin estar casada y, por tanto, sin estar bajo la típica protección de un hombre o de una familia.

Se considera probable que el asesinato lo cometieran seguidores cristianos, con el consentimiento del obispo Cirilo. El hecho de que la llevaran a una iglesia, la desnudaran y quemaran su cuerpo tras el asesinato lleva a deducir que es una matanza ritual.

Los logros más importantes de Hypatia parecen que se han producido en el contacto con los alumnos, transmitiendo sus conocimientos de manera oral, y en la Escuela Nueva Platónica. Suidas señala tres obras de ella: *El comentario en relación con Diofanto,* una obra aritmética, *El comentario sobre los fragmentos cónicos de Apollonio de Perga,* un trabajo geométrico, y *El canon astronómico.* Además, existen algunas descripciones de cómo hacer un Astrolabio (instrumento astronómico para medir ángulos) y comentarios para construir un hisdroscopio. Pero no se comentan obras filosóficas.

Todos los trabajos que figuran bajo su nombre se han perdido, sin embargo, es posible que existan fragmentos en el comentario del tercer libro de Almageste y que haya trabajado en el comentario de Ptolemeo. Los dos tenían el nombre de su padre.

Su conocimiento versaba sobre las Matemática, la Física y la Mecánica. Es muy difícil evaluar su orientación filosófica, y en el estado de las fuentes sólo se puede llegar a una estimación sin demasiada precisión. El hecho de que Damascius la nombre como una matemática y no como una filósofa nos da idea de que como filósofa no ha seguido una dirección teórica, tal y como era, en parte, típico en el platonismo. Probablemente, ella se dedicó más bien a estudios más exactos orientados a las Matemáticas y las Ciencias de la Naturaleza. Parece que tenía un profundo conocimiento filosófico, y Meyer piensa que ella había conocido las teorías e ideas de Plotino en su forma pura.

COLECCIÓN HYPATIA

[1] *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*
Amelia Valcárcel, Mª Dolors Renau y Rosalía Romero (eds.)
[2] *Pensadoras del siglo XX*
Amelia Valcárcel y Rosalía Romero (eds.)

Instituto
Andaluz de la
Mujer

